

TÜRK BASININDA DİN-SEKÜLERLEŞME İLİŞKİSİ (2007 SONRASI)

Fatih ÖZTAŞ

Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anablim Dalı
Prof. Dr. Fazli POLAT
2016

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Fatih ÖZTAŞ

TÜRK BASININDA DİN-SEKÜLERLEŞME İLİŞKİSİ (2007 SONRASI)

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Fazlı POLAT

ERZURUM - 2016



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU



18/07/2016

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Türk Basınında Din-Sekülerleşme İlişkisi (2007 Sonrası)" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ ☒ Tezimin/Raporumun 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

18/07/2016

Fatih ÖZTAŞ



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Fazli POLAT danışmanlığında, Fatih ÖZTAŞ tarafından hazırlanan bu çalışma 18 / 07 / 2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR İmza: ....

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Fazlı POLAT İmza: ....

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN İmza: ....

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mustafa MACİT İmza: ....

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT İmza: ....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. ...... / .... / ....

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

F-84/00/22.02.2012

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM
KAVRAMSAL ve TEORİK ÇERÇEVE

ÖZET

DOKTORA TEZİ

TÜRK BASININDA DİN-SEKÜLERLEŞME İLİŞKİSİ (2007 SONRASI)

Fatih ÖZTAŞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fazlı POLAT

2016, 272 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Fazlı POLAT
Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
Doç. Dr. Mustafa MACİT
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

Bu tezin amacı, moderniteyle birlikte düşünsel alana giren din-sekülerleşme ilişkisinin Türkiye'deki belli başlı ulusal gazetelerin köşe yazılarında ele alınışını ortaya çıkarmaktır. Bu çerçevede çalışmada sekülerleşme kavramsal ve kuramsal olarak ele alınmış ve bu kavramla ilintili olarak laiklik Türkiye özelinde din-devlet ilişkisi ana ekseninde tartışılmıştır. Daha sonra ise bulgular ve yorum kısmının analizinde kullanılacak yöntem ve model teze uyarlanarak modelin kullanılacak kısımları irdelenmiştir. Bu çerçevede uygulama kısmını, kavramsal laiklik ve sekülerleşme ile tipolojik sekülerleşme tartışmalarının analizi oluşturmaktadır.

Bulgular çerçevesinde Türkiye'de sosyal anlamda yaşanan dikey hareketliliğin yatay bir sekülerleşmeye neden olduğu gözlemlenmiştir. Fakat bunun sekülerleşme-din ilişkisi açısından ters orantılı bir ilişki yerine diyalektik tarzda ele alınabileceği görülmektedir. Gazetelerde sekülerleşme ve laiklik tartışmalarının ele alınışında kavramların yeniden üretilme aşamasında ideolojik tutum, öteki algısı, güç/iktidar ilişkisindeki konum gibi faktörlerin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bu çerçevede güce referansı noktasında iktidarın "*rıza*" ya dayalı bir hegemonik tutumla kavramlara yön verdiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din, Sekülerleşme, Laiklik, İdeoloji, Ötekileştirme, Güç, İktidar, Hegemonya

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION-SECULARIZATION IN THE TURKISH PRESS (POST-2007)

Fatih ÖZTAŞ

Advisor: Prof. Dr. Fazlı POLAT

2016, 272 pages

Jury: Prof. Dr. Fazlı POLAT
Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
Assoc. Prof. Dr. Mustafa MACİT
Assoc. Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

The aim of this thesis is to reveal the handling of religion-secularization relation which has entered to intellectual field together with modernization, in columns of major newspapers. In this frame, secularization was handled conceptually and theoretically and related with this concept, secularism was discussed specific to Turkey and at main axis of religion-state relation. After that, findings as well as method and model to be used in the analysis of comments section were adapted to the thesis and the parts of the model to be used were examined. In this frame, application part consists of conceptual secularism and secularization and the analysis of typological secularization discussions.

In the frame of findings, it was observed that the encountered vertical activity in social means in Turkey caused a horizontal secularization. However, it is observed that this can be handled in dialectic style instead of an inversely proportional relation in terms of secularization religion relation. It is observed in the handling of secularization and secularism discussions in the newspapers that factors such as ideological attitude, perception about the other, placement in power/rulership relation have an important place. In this frame at "reference to power" point, it can be said that rulership directs concepts with a hegemonic attitude which depends on consent.

Keywords: Religion, Secularization, Secularism, Ideology, Othering, Power, Rulership, Hegemony

KISALTMALAR

AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ATAAÖF	: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi
ATASBE	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
CÜSBE	: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çev.	: Çeviren/ler
Der.	: Derleyen/ler
DP	: Demokrat Parti
EÜSBE	: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Haz.	: Hazırlayan/lar
HÜSBE	: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
KSİÜSBE	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
KSÜİFD	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ODTÜSBE	: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
PESA	: Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi
PÜSBE	: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
ty.	: Tarih yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
Yky	: Yapı Kredi Yayınları

TABLOLAR DİZİNİ



ÖNSÖZ

Modernleşmeyle birlikte dinin seküler olanla ilişkisini anlatması açısından diyalektik yaklaşım klasik kalan görüşlerin yanında din-sekülerleşme ilişkisine yeni bir pencere açmaktadır. Toplumsal olanın ele alınmasında tek boyutlu bir ilişkinin gözetilmesi, sosyolojideki çok sebeplilik ilkesinin de hatırlattığı oranda doğru sonuca götürmede yetersiz kalmaktadır. Bu çerçevede "çatışmacı yapısalcılık"ta kendisini bulan bu diyalektik yaklaşım bu ikisi arasındaki ilişkinin boyutunu karşılıklı, çatışmacı olarak ele almaktadır. Dolayısıyla bu ikisi arasındaki ilişkide birinin toplumsal alandan diğerine göre daha fazla geri çekilmesi geçici bir gelişme olarak ele alınabilir. Yani bu karşılıklı ilişkide biri diğerini de besleyen bir gereklilik olarak kendisine yer bulmaktadır.

Din-sekülerleşme arasındaki bu tarz bir ilişkinin varlığı özellikle "dindarlık" üzerinden sık sık çalışmalara konu olmaktadır. Dindarlığı konu alan tüketim kültürü çerçevesinde yapılan araştırmaların da ortaya çıkardığı üzere sekülerleşme dindarlığı koşullandırmaktadır. Her ne kadar bazı kesimler bu ilişki tipini görmemede ısrarcı davransa da içine düşülen durum bunu yanlışlamaktadır. Artık din-sekülerleşme ilişkisinde dini olanla seküler olanın bir aradalığının ortaya çıkardığı manzaranın eklektik boyutta mı olduğu yoksa senkretik bir karektere mi büründüğü yeni bir araştırma sorununu ortaya çıkarmaktadır.

Bana hayat tecrübeleriyle bezenmiş engin bilgileriyle yanında yetişme fırsatı veren, bu araştırma süresince maddi manevi her türlü desteğini yanımda hissettiğim, her çıkmaza düştüğümde hayata yeniden dört elle sarılmamı sağlayan, hakkını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Fazlı POLAT'a öncelikli teşekkürü borç bilirim. Tez konumu belirleyerek önemli bir başlangıç yapmamı sağlayan, tez süresince bana her zaman yeni ufuklar açan ve kendisine her başvurmamda zaman mefhumunu gözetmeden kıymetli bilgilerini benden esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR'a; sayesinde hayat felsefemi sağlam zeminlere oturttuğum, nikah şahidim olacak kadar yakın fakat tezimin her bir parçasını okuyup eleştirdiğinde bir o kadar mesefali durabilen, bir akademisyen olarak daima örnek aldığım ve alacağım değerli hocam Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN'a; sosyolojik alt yapısıyla önemli fakat bir o kadar da görünmez ayrıntıları fark etmemi sağlayan, özellikle tezin analiz kısmının yöntemini belirlemede sınırsızca destek olan, yeri geldiğinde bir abi kardeş gibi sohbet

edebildiğim yeri geldiğinde de engin bilgilerinden faydalandığım, her zaman ve sonsuz hoşgörü sahibi hocam Doç. Dr. Mustafa MACİT'e; tezin bulgular kısmının toparlanmasında hızır gibi yetişen, ortaokul yıllarına dayanan dostluğumuzu yardımlarıyla taçlandıran değerli hocam Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT'a sonsuz teşekkürler. Ayrıca burada isimlerini zikredemediğim fakat destek ve yardımlarını benden esirgemeyen bütün hocalarıma da teşekkür ederim.

Tezin tashihini yaparak tezime emek veren ve zaman ayıran, bu çileli süreçte yardım ve sabrını her zaman yanımda gördüğüm eşim Sümeyra ÖZTAŞ'a teşekkür ederim. Tezimin son ve telaşlı aşamasında gelen ve bu süreçten ayrı düşünemeyeceğim kızım Bengisu'ya da hayatı yeniden anlamlandırdığı için teşekkür ediyorum.

Erzurum – 2016 **Fatih ÖZTAŞ**

GİRİŞ

Habermas'ın deyişiyle bitmemiş bir proje[1] olarak algılanan modernleşme, klasik sosyoloji geleneğinde geleneksel bir geçmişten modernleşmiş bir geleceğe doğru doğrusal bir biçimde ilerlemekte olduğu yönündeki standart anlayışa dayanır. Parsons'un "evrimsel evrenseller" (evolutionary universals)[2] teorisinde kendisini bulan bu anlayış, üç varsayımı (tenet) içerisinde barındırır. Bu varsayımlardan ilki, gelenek ile modernitenin birbirini dışlayan kavramlar olarak görülmesi; ikincisi, toplumsal değişimin, değişen topluma içkin olayların bir sonucu olarak gerçekleştiği fikri; üçüncüsü ise modernitenin er ya da geç geleneğin yerini alacağı ve bunun tüm dünyada aynı sonuçları yaratacağına inançtır.[3] Yalnız bu anlayışın getirdiği değişim fikri, dünyada 1960'dan başlayarak 1990'lı yılları kapsayan gelişmelerle birlikte küresel düzende "sismik bir kaymaya"[4] bağlı olarak sosyolojide tekrar tartışılmaya başlanmıştır.

1960 sonrası yıllar modernleşmenin önemli oluşturucularından birisi olarak kabul edilen sekülerleşme için de önemli bir aşama sayılmıştır. Anılan tarihe kadar genel olarak sekülerleşme olgusunun savunucularının görüşlerini oluşturduğu ileri sürülen klasik sekülerleşme kuramının sekülerleşme tanımı genel geçer kabul edilmekteydi. Bu tanımda dine biçilen konum modernleşmenin klasik algısından farklı değildi. Fakat klasik sekülerleşme kuramında öngörülenlerin kabaca gerçekleşmemesi sekülerleşme kuramına dönük daha sistematik ve ampirik olarak temellendirilmiş formülasyonların geliştirilmeye çalışılmasına neden olmuştur. Sekülerleşmenin klasik algısını sarsıntıya uğratan bu durum yeni sekülerleşme tartışmalarına yol açmıştır. Bu tartışmalar Casanova'ya göre sekülerleşme kuramını ilk defa, Aydınlanma'nın din eleştirisindeki ideolojik kökenlerinden ayırmayı mümkün hale getirmiştir. Seküler ve dini alanların modern özerk farklılaşmasının bir kuramı olarak modern farklılaşma sürecinin nihai

---

[1] Jurgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project", Maurizio Passerin d'Entreves - Seyla Benhabib (Ed.), *Habermas And The Unfinished Project Of Modernity: Critical Essays On The Philosophical Discourse Of Modernity*, (ss. 38-55), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1997.
[2] Talcott Parsons, "Evolutionary Universals İn Society", *American Sociological Review*, Volume 29, Issue 3, 1964, 339- 357.
[3] Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 9, No. 3. Nisan 1967, s. 324-325. - Gurminder K. Bhmabra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül,* Çev. Özlem İlyas, Bilgi Üniversitesi yayınları, İstanbul 2015, s. 64.
[4] Bhmabra, s. 64.

sonucunda dinin sürekli aşınmaya uğrayacağı, gerileyeceği ve sonuçta yok olacağı[5] tezi sarsıntıya uğramıştır.

Çalışmada içsel /dinsel / ılımlı sekülerleşme teorileri, klasik yorumun yerine yeni durumda dinin konumunu açıklamak için dile getirilen görüşleri içermektedir. Bu iki sekülerleşme teorisi içerisinde modern dönemdeki dinin varlığına odaklanan içsel /dinsel / ılımlı sekülerleşme, dinin zaferini ilan eden görüşlerden sekülerleşmeye paralel dinin varlığına kadar birçok konuda açıklama getirmiştir. Üzerine toprak atılan sekülerleşme yanında dinsel değişimle sekülerleşmenin varlığı iddiaları bu kuramda temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu sekülerleşme teorileri dışında "Refahla Sekülerleşme Teorisi" nden de bahsedilse de bu teori Din Sosyolojisi çalışmalarında pek yaygınlık kazanmamıştır. Sekülerleşmeyi refah ve güvene endeksleyen teori dünya için bir sekülerleşme skalası çıkarmaya çalışmıştır.

Bahsedildiği gibi sekülerleşme bu çalışmada önemli bir yer tutmaktadır. Kavramsal sekülerleşme tartışmaları ise bahsedilen kuramlar çerçevesinde sürdürülmektedir. Bir projeden ziyade çeşitli unsurlarla etkileşimde olan sekülerleşme modernleşmenin içselleşmesine[6] bağlı olarak din/dindarlık tartışmalarında da kendisini göstermektedir. Bu çerçevede Weber'in "Asketik Protestanlık" dediği Protestanlığın hali hazırda süregiden süreçlere sadece dini meşruluk sağlamakla kalmadığı, insanları yeni dini ilkeler ve seküler ahlakla tanıştırmasıyla bu süreçleri belli bir yöne sevk etmeye ve bu süreçlere şekil vermeye yaradığı yönünde yorumlar yapılmıştır. Burada dine yüklenen sekülerleştirici güç misyonu, dini içerden sekülerleştirmenin bir biçimi, dinin muhteviyatının kurumsallaşmış seküler bir şekil almasının ve bu yolla dini-seküler ayrımının[7] karmaşıklığının sağlayıcısı olabilmektedir. "İçsel sekülerleşme" olarak kavramsallaştırılabilecek bu durum, dini olanın yeniden tanımlanması, dini yaşam biçimlerinin modern kent yaşamına uygun bir biçimde dönüşme/dönüştürme problemlerini sekülerleşme-din ilişkisi kuramlarının dikkatine sunmaktadır.

Gelinen nokta itibariyle Gusfield'in modernleşme süreçleri için yaptığı, "zıtların çatışması olarak değil de, her birinin diğerinden bir redde destek aldığı (gelenek ile

---

[5] Jose Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya 2014, s. 26.
[6] Özlem Avcı, *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği İki Dünya Arasında*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s.17.
[7] Casanova, s. 29.

modernitenin) bir harman"[8] benzetmesinin seküler ile dinselin bir aradalığına çevrilerek yorumlanması yanlış gözükmemektedir. Bodur'un "çoklu sekülerlik" kavramsallaştırması da bu çerçevede seküler ile dinsel karşılaşmasında bir aradalığın çoğullaştırılmış şekline yorulabilir. Göle'nin ifadesiyle "iç içe girişler"[9] olarak da ifade edilebilecek bu durum sekülerleşme ve din olgusunun bir arada, diyalektik bir bağlam içerisinde var olduğu şeklinde çalışmada yer bulmuştur. Bu yaklaşım Özbolat'ın[10]; Ertit'in[11] "Müslüman toplum, laik devlet" bakışına atıfla bu dikey ilişki yerine yatay ilişki vurgusunda kendini göstermektedir. Dinin "gayri hususileşmesi" (deprivatization) teorisinde de vurgulanan bu süreç, hususi dini ve ahlaki alanların yeniden politize edilmesi, kamusal ekonomik ve siyasi alanların yeniden normatif hale getirilmesi[12] sonucuna yorulmuştur.

Genel sekülerleşme-din eksenindeki tartışmaların seyri ve bu ilişkinin boyutu olarak yukarıda değinilmeye çalışılan değişim ve dönüşüm Türkiye bağlamında önemli gözükmektedir. Bu çerçevede konunun gerçekliği ve medyadaki inşasının çözümlenmesinin evrensel-yerel ikileminde örneklem çerçevesinde sekülerleşmenin yerel dokusunu ortaya çıkaracağı umulmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma medyanın rolünü hesaba katarak eleştirel bir okumayla din sekülerleşme ilişkisine yoğunlaşmıştır.

Modern dönemdeki sosyalleşme sürecinin en önemli iki erkinden birisi olarak bahsedilen kitle iletişim araçlarının (diğeri din) topluma şekil vermek, değer yaratmak ve benimsetmek, düzen kurmak ve kontrol etmek gibi işlevlere sahip[13] olduğu vurgulanır. Habermas'ta insanoğlunun kendisini ve toplumun üyeleri olan insanları sosyal olarak koordine etmeye yarayan kitle iletişim araçlarının[14] değişik yaklaşımlarda fonksiyonu farklılaşabilmektedir. Bu çerçevede çalışmanın dayandığı eleştirel yaklaşımlar liberal çoğulcu toplum kuramlarının karşıtlığından faydalanmışlardır. Gazetelerin ve gazete köşe yazılarının ideolojik bir görüşü olduğu ana varsayımından hareket eden eleştirel

---

[8] Bhmabra, 70.
[9] Nilüfer Göle, *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*, Metis yayınları, İstanbul 2009.
[10] Abdullah Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, Karahan kitapevi, Adana 2015, s. 241.
[11] Volkan Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, Liberte yayınları, Ankara 2014.
[12] Casanova, 11.
[13] Meryem Okumuş, "Muhafazakar Moda Dergileri ve Din", Mete Çamdereli – Betül Onay Doğan – Nihal Kocabay Şener (Ed.), *Medya ve Din, (*ss. 93- 126), Köprü Kitap Yayınları, İstanbul 2014, s. 97.
[14] Levent Yaylagül, *Kitle İletişim Kuramları Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar*, 6. baskı, Dipnot Yayınları, Ankara 2014, s. 107.

yaklaşıma göre medya; seçme, dışarıda bırakma, bazı noktaları ön plana çıkarma, çerçeveleme gibi konunun sunum süreci pratikleriyle gerçekleri ideolojik olarak yeniden inşa eder.[15] Althusser'e göre, ideolojinin toplumdaki söylemlerin içine sinmiş bağımsız bir değişken olduğu vurgulanır. Dolayısıyla ideolojik olarak medyanın ne düşüneceğimizden ne hakkında düşüneceğimize, nasıl düşüneceğimize[16] kadar etki gücüne sahip olduğu söylenebilir. Fakat metot kısmında da değinildiği gibi medyanın bu gücünün "sembolik iktidar" la sınırlı kaldığı savını da burada vurgulamak gerekiyor. Bu da medyayı yönlendiren daha derinlemesine bir güç/iktidar bağlantısının varlığına işaret etmektedir. Bütün bu bağlantılar içerisinde yazılı metinlere de sızmış olan bağımsız değişkenin ortaya konabilmesi de Demir'e göre "semptomik okuma" ile sağlanabilir.[17]

Eleştirel söylem analizini sistematik bir yöntem haline getirmeye çalışan önemli isimlerden birisi olarak bahsedilen Van Dijk, gazete köşe yazılarının din-sekülerleşme ilişkisine dönük analizinde modeline başvurulan kişi olmuştur. Van Dijk modeli olarak bahsedilebilecek bu analiz metodunun nitel çıkarımlarda doğru yolu sağlayacağı umulmaktadır. Bu çerçevede tezin problemini Türkiye'de ulusal düzeyde yayın yapan Milliyet, Radikal, Yeni Şafak, Zaman gazetelerinin 2007 – 2016 yılları arasında yayımlanan köşe yazılarının din-sekülerleşme ilişkisinin analizi oluşturmaktadır. 2007'nin başlangıç noktası olarak ele alınmasında Türkiye'deki siyasal süreç etkili olmuştur. AKP'nin "muktedir" olduğu dönemin başlangıcı olarak ele alınabilecek 2007'nin laiklik açısından daha özgür bir tartışma alanı oluşturduğu düşünülmüştür. Özellikle "dindar" kesimin de sistemin merkezine doğru hareketiyle birlikte sekülerleşme tartışmalarının yeni bir boyutuna işaret eden gelişmelerin daha fazla gözlemlenir olduğu ilk etapta söylenebilir.

Tez sürecinde ise din-sekülerleşme ilişkisinin analizi için ilk etapta her bir gazetenin köşe yazıları tek tek taranıp okunarak ilgili olabileceği düşünülen makaleler belirli kodlamalarla sınıflandırılmıştır. Daha sonra nitel veri daha kolay anlaşılabilsin ve değişik tema ve örüntüler çıkarılabilsin diye özetleme ve dönüştürme yoluna gidilmiştir.

---

[15] Yaylagül, s. 94.
[16] Mustafa Macit, "Laiklikle İlgili Sosyal Temsillerin Yeniden Üretimi ve Medya", *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 14 Sayı: 44 (Yaz 2010), s. 20.
[17] Demir'e göre semptomik okuma; "bir yazılı metinde sorusu açıkça sorulmadan cevabı verilmiş soruların ortaya çıkarılarak, metnin bütünlüğü içinde yeniden ifade edilmesini amaçlayan okuma biçimidir. (Ömer Demir, *Bilim Felsefesi,* Vadi Yayınları, (3. Baskı), Ankara 2007, s.77.)

Verinin özetlenmesinden kasıt, işlenmemiş nitel verinin çok büyük bir hacme sahip olduğu gerçeğinden hareketle dikkati ham veriye odaklama ve veriyi basitleştirme ve daha yönetilebilir bir biçime dönüştürmedir.[18] Veri toplama ve düzenlenmesini ifade eden bu süreçlerden sonra verilerin analizi için metin okumaları derinleştirilmiştir. Çiftçi'nin metinlerle girilen bu süreci ifade etmek için kullandığı "döngüsel ilişki" burada zikredilebilir. Buna göre metinlerle girilen bu tarz bir anlama ve yorumlama döngüsü ile –oluşturucu köken ne olursa olsun- araştırmacının ön anlaması/anlayışı sınanır, daralır, genişler, değiştirilir ya da reddedilir. Dolayısıyla bu hermeneutik döngüyle, sadece metne sorulan bazı yanlış sorular değil, onun verdiği veya araştırmacı tarafından bulunan cevaplar da düzeltilir ve yeniden düzenlenir.[19] Çalışma yorumsamacı yapısıyla sekülerleşme teorileri tartışması bağlamında kültürlerin özgüllüğü referansıyla ilgili gazetelerdeki sekülerleşme-din tartışmalarına eğilmektedir. Bu çerçevede Çiftçi'nin de belirttiği gibi bir metin okunmadığı/anlaşılmadığı sürece bir anlam ifade etmemektedir. Bir anlam ifade edebilmesi için yorumlanması gerekmektedir.[20] Yorumlanırken ise sözlü sözceler (utterences) sadece kelimeler olarak değil, aynı zamanda belirli bir sosyal eylem türü olarak görülmektedir. Buna göre, konuşmacı veya dinleyicinin inanç, bilgi ve anlayışına göre kelimeler veya cümleler, belirli bağlamlarda kullanıldıklarında, yeni anlamlar veya işlevler kazanmaktadırlar.[21]

Çalışmada Türk basını köşe yazılarında söylemsel olarak inşa edilmeye çalışılan fikirler, sekülerleşme-din ilişkileri temelinde Teun A. Van Dijk'ın eleştirel söylem analizi modeli aracılığıyla ele alınmıştır.

Modern problemlerden biri olan din-sekülerleşme ilişkisine söylem, ideoloji, ötekileştirme, bilgi/güç/iktidar kavramlarına referansla bakmanın oluşturduğu çalışmada genel olarak üç amaçtan bahsedilebilir:

İlk amaç; sekülerleşme, sekülerleşme ile ilgili kavramlar, sekülerleşme teorileri, modern toplumlarda din devlet ilişkileri ve Türkiye bağlamında laiklik gibi kavramlar çerçevesinde teorik bir sununun hazırlanmasıdır. Buradaki araştırma genel olarak literatür

---

[18] Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* Çev.: Yılmaz Bulut – Bahar Ercan, Eğitim Yayınevi, Konya 2015, s. 74.

[19] Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003, s. 51-52.

[20] Çiftçi, s. 16.

[21] Demir, s. 76.

taramasına dayanmaktadır. Fakat bulgular ve yorumlar bölümüyle ilişkisi bağlamında sürekli yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmasına paralel olarak dinamik bir teorik kısımdan bahsedilebilir.

İkinci amaç ise metot kısmıyla alakalıdır. Bulgular ve yorumlar kısmıyla bire bir ilişkili olan bu bölüm konunun anlaşılması adına olabildiğince geniş bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Eleştirel söylem analizinde önemli bir yeri olan Van Dijk modelinin çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Bu, kısa bir eleştirel söylem analizi, Van Dijk modeli ve modelde önemli görülen söylem, ideoloji, ötekileştirme, bilgi/güç/iktidar kavramları hakkında teorik bilgiyi esas almaktadır. Yalnız, yöntem ve modelin örneklemden en iyi sonucu alma adına nitel bir çalışma olması hasebiyle de bire bir çalışmaya dahil edildiği söylenemez. Bu çerçevede ayrıntılı bir model incelemesinden sonra modelin çalışmaya nasıl uyarlanacağına karar verilmiştir. Neticede analiz kısmı makro ve mikro yapısal özellikler adı altında iki boyutta tartışılmıştır. Makro yapıda bizzat başlıkların verdiği mesajlar değerlendirilmeye alınırken mikro yapıda ise metnin içeriğine dönük analizlere yer verilmiştir.

Diğer bir amaç bulgular ve yorumlar kısmıyla alakalıdır. Üçüncü bölümde ilk olarak örneklemi oluşturan gazete köşe yazılarının okunmasında da sık karşılaşılan bir durum olarak laiklik ve sekülerleşme kavramlarıyla alakalı anlam karmaşasına modelde vurgulanan temel kavramlar çerçevesinde bakmaktır. Yoğun bir ince okuma gerektiren veriler okunarak genel çerçeve vermesi adına tipolojilerle konu somutlaştırılmaya çalışılmıştır.

"Türk Basınında Din Sekülerleşme İlişkisi (2007 Sonrası)" isimli tezde belirlenen çalışma probleminin ele alınabilmesi için bir başlangıç noktasının[22] kabul edilmesi gerekmektedir. Başlangıç noktası konunun belirlenmesinden sonra[23] tezin temel varsayımını oluşturmaktadır. Bu tezin varsayımı Milliyet, Radikal, Yeni Şafak, Zaman gazetelerinden hareketle belirli tarih aralığında din sekülerleşme ilişkisinin okunabileceğidir. Yani örneklemi oluşturan gazetelerin din sekülerleşme ilişkisinin izlenebileceği bir veri alanı olduğu varsayılmıştır.

---

[22] W. Lawrance Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*, (7. Baskı), Çev.: Sedef Özge, Yayınodası Yayınları, Ankara 2014, s. 80.
[23] Orhan *Türkdoğan, Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, 4. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2003, s.302.

Araştırmanın sadece dört gazeteye bağlı kalınarak yapılması ve bu gazetelerin de sadece belli bir döneminin ele alınması çalışmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Yine araştırmanın gazetelerin sadece köşe yazılarını içermesi de bir diğer sınırlılığı olarak bahsedilebilir.



BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ve TEORİK ÇERÇEVE

1.1. SEKÜLERLEŞME

1.1.1. Kavramsal Açıdan Sekülerleşme

Din Sosyolojisi yazınına Max Weber tarafından kazandırılan, belli bir yaygınlık ve popülerliği de Weber'in talebesi Ernest Troeltsch'un çalışmaları vasıtasıyla elde eden[24] "sekülerleşme" kelimesi hem çağ hem de bir dönemin ruhu anlamına gelen Latince "seaculum" kelimesinden türetilmiştir.[25] Daha sonra "Dünya'ya ait olan" anlamında "saecularis" kelimesi türetilmiştir.[26] Bu kelime eski ve modern Fransızcaya sırasıyla "seculer", "seculaire"; İngilizceye ise "secular" şeklinde geçmiştir. [27]

"Seküler" kavramının zaman ve mekan çağrışımlarını beraberce veren bir anlamı vardır. Zaman onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; mekan ise bu dünyada ve dünyevi oluşunu gösterir.[28] IV. ve V. asırlardan itibaren bu kavram, "bir devrin ruhu" fikrinin uzantısı olarak "dünya" anlamını da üstlenmiştir.[29] Fakat kavrama, aynı zamanda "Tanrı'yla uyuşmayan bir hayat tarzı" anlamı da yüklenmiştir. Bu çerçevede "Saeculum" kavramı şeytanın egemenliği altındaki "bu dünya"ya işaret etmiş ve dini yönden olumsuz bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır.[30] Kavram daha sonra ise sivil hukukla kilise hukukunu, sivil mülkiyetle kilise mülkiyetini ayırt etmek için kullanılmaya başlayacaktır.[31]

---

[24] Hüsnü Ezber Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", Ali İsra Güngör (Ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma, Dinler Tarihi Araştırmaları – VI*, (ss. 34-46), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2008.
[25] William H. Swatos - Kevin J. Chiristiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sosyology of Religion*, 60:3, Fall, 1999, 209-228.
[26] Niyazi Akyüz-Şahin Gürsoy, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din", Niyazi Akyüz- İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi,* (ss. 371-394), 3. Baskı, Gündüz Yayınları, Ankara 2011.
[27] Durmuş Hocaoğlu, "Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik", *Türkiye Günlüğü,* Sayı: 28, Mayıs-Haziran 1994, 93-112.
[28] Mustafa Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", *İnsan & Toplum,* 2 (4), 2012, 181-204.
[29] Swatos and Chiristiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", 209-228.
[30] Larry Shiner, "The Concept Of Secularization In Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religio*n, Vol. 6, No. 2 (Autumn, 1967), 207-220.
[31] Akyüz ve Gürsoy, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din", 371-394.

"Seküler" kavramının gelişmesinde tarihsel ve toplumsal şartların belirleyici rol oynadığı düşünülürse kavramın bugünkü anlamını kazanması açısından önemli bir tarih dilimi olan XIII. yüzyılda "secular" kelimesi manastır düzeninin dini kurallarına uymayan "clergy"yi belirtmek üzere kullanılmıştır. Bu dönemde kilise hukuku içerisinde manastır hayatını bırakıp dünyaya yönelen din adamları için kullanılan bu kavram seküler din adamlarına işaret etmektedir. Seküler din adamları, manastır içine kapanarak dünyayla ilişkilerini kesen, inzivaya çekilmiş diğer din adamlarından bu noktada ayrılmaktadırlar. Bu din adamları dünyayla içli dışlıdırlar ve onların toplumun gündelik sorunlarına din perspektifinden yaklaşarak çözümler üretmeye çalıştıkları görülür.[32] Yine aynı dönemde Batı Avrupa'da Roma Katolik Kilisesinin tekelinde olan kutsal ve öte dünyaya ait olanlara karşı dünyevi alan içinde kullanılmaktadır.[33]

Seküler sözcüğü, XVI. yüzyılda geleneksel olarak kilisenin tekelinde olan her şeyin seküler alanlara transferini belirtmek üzere yeni bir anlam kazanarak kullanılmaya başlamıştır. İlk defa 1648'de imzalanan Westfalya Anlaşmasında[34] kullanılan "sekülerizasyon" ifadesi, kilisenin elinde bulunan emlakın kamulaştırılması anlamını taşımaktaydı. Yani resmi bir metinde ilk defa kullanılan bu kavramla ruhani iktidara ait olan dünyevi gücün mülkiyet ve denetimi dünyevi iktidara verilmiş oluyordu.[35] Bir diğer deyişle kilisenin mallarına sivil kullanım için el konulmasını belirtmek üzere kullanılmıştır. Neticede aşkın alan ile dünyevi alan arasında bir ayrımın yapılmaya başlaması biçiminde anlaşılan bu gelişmelerin sekülerleşme tarihinde çok önemli bir yere sahip olduğu dile getirebilir. XVII. yüzyılda genel itibariyle Roma Katolik dünyasında sekülerleşme tartışması kötülükle alakalı kullanılsa da tam anlamıyla sekülerleşme kavramının kilise karşıtı bir anlamı henüz kazanmadığı görülmektedir. Çünkü "sekülarizasyon" kavramı bu dönem için Roma dini hukukunda tarikatlardaki bir müridin dünyaya yönelişini göstermekteydi.[36] Kavramın bu haliyle tanımlayıcı ve tarafsız bir ilişkide genel kaldığı söylenebilir. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise kilise mallarının devlet tarafından kullanılması gerekliliği düşüncesi ana prensip olarak karşımıza çıkmasına

---

[32] Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, s. 32.
[33]Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme" , s. 34-46.
[34] Swatos and Chiristiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", s. 209-228.
[35] Durmuş Hocaoğlu, "Sekülarizm, Laiklik ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Agustos 1994, Ankara, 35-76.
[36] Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, Çev.: Ali Coşkun, (4. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s.194.

rağmen Fransız Devrimi süresince bu prensip hayatın her alanına genişlemiştir. Diğer bir deyişle 1755'te Samuel Johnson'un sekülerleşmeye "dünyaya ait kılmak" olarak verdiği mananın XVIII. yüzyılda baskın hale gelmeye[37] başladığı söylenebilir.

"Sekülerizm" kavramı XIX. yüzyılda "secularism doktrinini benimseyen" anlamında "secularist" kelimesiyle birlikte kullanılır hale gelmiştir. Böylece bu sözcük dini değer, inanç ve kurumların dünyevi meselelerde rol oynamaması gereğini vurgulamak üzere yaygın bir şekilde kullanım alanına sahip olmuştur. Yani bu sözcük dünyevi değerlerin, dini değerlerin yerine geçmeye başlamasını tasvir eden bir sürecin adı olarak kullanılmaya başlamıştır.[38] XIX. yüzyıl boyunca sekülerleşme terminolojisinin savunucu bir hisle en iyi kullanımı Holyoake ve onun özgür düşünce organizasyonu olarak bilinen "seküler toplum"da görülür.[39] Yani daha sonraları sekülerleşme kavramının ideoloji gibi kullanıldığını ifade edecek olan Martin[40] gibi düşünürler tarafından XIX. yüzyılla birlikte kavrama yüklenen anlamda ideolojik unsurların bulunduğu ifade edilmektedir. Burada Holyoake'nin terimleştirdiği bu ideolojik kullanımı karşılayan "sekülerizm" kavramı sekülerleşme ile farklılaşmaktadır.

Bir süreci ifade eden "sekülerleşme" kavramı modernitenin bir sonucu olarak görülmektedir. Bu haliyle sosyoloji alanında tartışılan sekülerlik-sekülerleşme kavramı XIX. yüzyıl sonrası oluşan anlamı üzerinedir. Ama bu anlam çerçevesi çizilmiş bir duruma işaret etmemektedir. Sosyologlar sekülerleşmenin anlamı ve çerçevesi üzerinde durarak kavramı somutlaştırmaya çalışmışlardır. Larry Shiner, sekülarizasyonun tek boyutlu olmadığını, farklı alanları kapsadığını savunarak bir sekülerleşme tipolojisi çizer ve altı tip sekülerleşme biçiminden veya sekülerleşme alanından bahseder:[41]

I) Dinin Düşüşü: Önceden kabul edildiği gibi dini sembol, doktrin ve kurumların prestijini ve etkisini kaybetmesidir.

II) Bu dünya ile uyum içinde olmak: Bu süreçte dini gruplar veya dine önem veren toplumlar doğaüstü güçlerden ve olaylardan dikkatlerini "bu dünyaya" çevireceklerdir. Yani dünyaya daha çok önem vermeye başlayacaklardır.

---

37 Mustafa Tekin, *Kutsal Sekülarizm*, Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2011, s. 43.
38 Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 34-46.
39 Shıner, "The Concept Of Secularızatıon In Empırıcal Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 2 (Autumn, 1967), 207-220.
40 Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi,* s. 33.
41 Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, 2005, 109-128.

III) Toplumun dinden ayrılması: Din artık bu aşamada özel alana çekilerek toplumsal gücünü kaybedecek ve toplum özerk bir alan oluşturacaktır.

IV) Dini inanç ve kurumların pozisyon değiştirmesi: Bu değişim önceden ilahi güce dayandırılan bilgi, davranış ve kurumların tamamen insanın yaratıcılık ve sorumluluk alanına; yani "antropolojik din"e doğru dönüştürülmesini ifade eder.[42]

V) Dünyanın desakrilazasyonu: Bu dünya kademeli olarak kutsal karakterini kaybedecek, insan ve doğa rasyonel-nedensel bir açıklama ve manipülasyonun objesi haline gelecektir.

VI) Kutsal toplumdan seküler topluma geçiş: Bu, çeşitli aşamalar boyunca çoklu değişkenleri vurgulayan sosyal değişimin genel konseptine işaret eder.[43]

Terimin ilk iki kullanımının kurumsal din anlayışına dayandığını söyleyebiliriz. Birinci kullanım, dinden arındırılmış bir topluma ulaşılacağı öngörüsü üzerine dini semboller, doktrinler ve kurumların önem ve prestijlerini kaybedeceği bir dini düşüşe işaret eder. Üçüncü maddedeki "ayrılma" kavramı Shiner'de tartışılmakta ve Shiner ayrılmanın, ayrımlaşma ile yer değiştirmesini önermektedir. Böylece Shiner; Parsons ve Bellah'ın işlevsel teorileriyle bağlantı kurmaktadır.[44] Son kullanımda ise görüldüğü gibi sekülerleşme, dinin toplumda sadece pozisyon değiştirmesinden daha çok şeyi ifade etmektedir. [45]

Aslında Shiner'in altı tip sekülerleşme biçimi ve alanı Dobbelaere'nin sekülerleşmenin üç yüzü olarak bahsettiği toplumsal, kurumsal ve bireysel sekülerleşmeye indirgenebilir. Luckmann toplumsal sekülerleşmeyi: "Geleneksel ve kutsal evren anlayışının, yerini rasyonel eğilimli kurumsal ideolojilere bırakması." olarak tanımlar.[46] Berger ise: *"Modern batının tarihindeki toplum ve kurumlardan bahsettiğimizde, kuşkusuz sekülarizasyon tıpkı kilise ile devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin istimlaki ile eğitimin kilisenin otoritesinden kurtarılmasında olduğu gibi*

[42] Ali Bayer, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), KSİÜSBE, Kahramanmaraş 2006, s.19.
[43] Shiner, "The Concept Of Secularization In Empirical Research", *s.* 207-220.
[44] Ole Riis, "Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler", Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (2. Baskı), ss.157-178, Çev.: İhsan Çapcıoğlu, Çizgi Yayınları, Konya 2009.
[45] Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion Theoretical and comparative perspectives*, Routledge, (Second Edition), New York 2001, s.187.
[46] Karel Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", Ali Köse (Ed.), *Laik Ama Kutsal*, (ss.109-128), Etkileşim yayınları, İstanbul 2006.

Hristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri veya nüfuzları altında tuttukları sahalardan tahliye edilmesinde kendini açıkça göstermektedir. Ama kültür ve sembollerden bahsettiğimizde ise sekülarizasyonun toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şey olduğunu kastediyoruz. Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi de bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır.'[47] diyerek sekülerleşme kavramına tarihsel ve evrimsel yaklaşımı yüklediğini söyleyebiliriz. Tabi ki bu evrimsel ve tarihi süreçte modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülen sekülerleşmenin hepsinde tek ve aynı tarzda yayıldığı söylenemez. Ayrıca Batı dışı toplumlarda bu olgu tartışılırken zaman zaman "Batı"nın sekülerleşme özgünlüğü"[48] tartışmasına itilerek kavramın evrenselliğine karşı çıkılmıştır. Bu saikten hareketle de Batılılaşmayı seçmiş Türkiye'de sosyal ve siyasal alanlardaki olumsuzluklar bu sürecin sonucu olarak gösterilmiştir.

Wilson'da ise bu süreç "cemaat etkisinin çözülüşü, cemaatten toplum olmaya geçiş" olarak görülür. Yani toplumsal sekülerleşme, sosyal kontrolün ahlaki ve dini aktörlerden teknik ve bürokratik aktörlere geçişi şeklinde kendini gösterir.[49] Weber'in yolundan giden Berger ve Wilson'ın, sekülerleşmenin en temel belirleyici faktörü olarak rasyonelleşme sürecini kabul ettikleri görülmektedir.[50] Benzer şekilde Bell de sekülerleşmeyi: "Dinin kamusal alan üzerindeki kurumsal otoritesinin daralması, dinin toplumun sadece kendi takipçileri üzerinde otorite sağlayabileceği daha özel bir alana çekilmesi, devletin veya toplumun diğer kesimleri üzerindeki mutlak otoritesini kaybetmesi" anlamına gelecek şekilde tanımlamıştır.[51]

Fenn ise Shiner'ın sınıflandırmasına benzer bir sınıflandırma yaparak sekülerleşme sürecinde beş aşamadan bahseder. Birinci olarak dini roller ve kurumların tarih boyunca devam eden durumundan farklılaşmaya başlaması sayılır. İkinci aşama, dini ve seküler konuların arasındaki sınırın açılma isteğinden oluşur. Seküler yapılar, dini ve seküler kurumların hukuk alanları farklılaşmadan önce genellikle dini olandan

---

[47] Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 197.
[48] Bünyamin Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996, s. 62.
[49] Küçükcan, s. 109-128.
[50] Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 34-46.
[51] Daniel Bell, "Kutsalın Dönüşü", Ali Köse (Ed.), *Laik Ama Kutsal*, (ss. 57-70), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

farklılaştırılıyordu. Aslında onlar belki de asla tamamen ayıramıyorlardı ve flu kalabiliyorlardı. Bu kutsal ve kutsal dışı arasındaki ayrımın fluluğu, sekülerleşmenin kendisinin çok aşamalılığı tarafından desteklenebilen bir şeydir. Üçüncü aşama, toplumun çeşitli tamamlayıcılarının etkilerini aştığı genelleşmiş dini sembollerin gelişmesini içerir. Dördüncü aşamada, azınlık ve nev'i şahsına münhasır durum tanımları ortaya çıkar. Politikal otorite sekülerleştirilir; fakat birçok grup kendi dini alanlarında meşruluk aradığı için bir kutsal dağılması vardır. Son olarak beşinci aşamada, toplumsal hayattan bireysel hayatın ayrılması vardır.[52]

Casanova ise kafa karışıklığına neden olabileceğini söylediği sekülerleşmenin üç aşamasından bahsetmektedir. Bunlar:

I) Sekülerleşmenin gizlenmiş ve daha derin anlamlarını örtbas ettiğini düşündüğü ve yaygın olarak kullanılan dini inanç ve pratiğindeki azalma

II) Seküler kurumların dini alanlardan ayrılması aşaması

III) Özel alan için dinin marjinalleşmesi. Böylece din toplumda hala saygınlığını korurken bireylerin özel hayatında daha az rol oynar.[53]

Sekülerleşme ile ilgili kullanılan farklı kavramlar arasında "dünyanın büyüsünden arınması" , "kurumsal farklılaşma ve ayrımlaşma", "özerkleşme", "rasyonelleşme", "bireyselleşme", "özelleşme", "göreceleşme", "bu dünyaya ait olma", "inanmama", "kilise dindarlığının çöküşü", "kilisesizleşme", "brikolaj", "aydınlanma miti"[54], "kutsalın çöküşü", "büyüsellikten çıkma" (demagicalization)[55] gibi kavramlar gösterilebilir.

Genel olarak modern toplumda devletin, toplumun ve bireylerin din ile olan ilişkisini tanımlayan bir kavram olarak sekülerleşme; tabiatüstünün ve kutsalın önemini tarihsel olarak kaybetmesi, dinin gündelik hayattaki etkisinin azalması olarak görülürken modern, teknolojik olarak gelişmiş toplumlarla ilişkilendirilmiştir.[56] Bu ilişkilendirmeye bağlı olarak sekülerleşme;

---

[52] Hamilton, s. 209.

[53] John J. Macionis - Ken Plummer, *Sociology: A Global lntroduction, Prentice Hall*, Fourth edition, 2008, s. 626.

[54] Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Karahan Kitabevi, Adana 2005, s.54.

[55] Roberto Cipriani, *Din Sosyolojisi Tarih ve Teoriler*, Çev.: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 246.

[56] Macionis - Plummer, s. 626.

I) Dini öğreti ve söylemlerin politika/devlet alanının dışına itilmesi

II) Gündelik yaşamda dini ibadet, ritüel ve dindarlık görünümlerinin azalması

III) Dinin kurumsal bağlayıcılık ve toplumsal etkisinin zayıflaması[57] anlamlarıyla özetlenmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak sekülerleşme kavramı üzerindeki tartışmalara bakıldığında sekülerleşmenin din-toplum-birey ekseninde değişimi ifade etmesine rağmen evrimsel bir ilerleme fikri çerçevesinde dinin tamamen yok olması veya modernleşme ile dinin yan yana olamaması değerlendirmesi mantıklı gelmemektedir. Ertit'in[58] de belirttiği gibi sekülerleşme sadece ilahi dinleri kapsayan, etkileyen bir süreç değildir; aynı zamanda dinimsi yapıları da etkilemekte ve bu yapıların da etkisini zayıflatmaktadır. Dolayısıyla çalışmada sekülerleşme-din ilişkisi ele alınırken dinin toplumsal düzeydeki konumunun ve toplumu etkileme gücünün eskiye nazaran azalması, farklılaşması ve sekülerleşmenin dinsel olan üzerindeki değiştirici dönüştürücü etkisi ön planda tutulacaktır.

1.1.2. Sekülerleşme – Sekülerizm İlişkisi

Etimolojik olarak farklı kavramlarla ilişkilendirilen sekülerleşme, modernleşme ile dinin yan yana olamaması öngörüsünden hareket edildiğinde, toplumsal yapının dinin kontrolünden ve metafizik yönelimlerinden sıyrıldığı, linear olarak ilerlediği kabul edilen tarihi bir süreci tanımlamak için kullanılabilir. Bu kavramla ilgili olarak '*Secular*' kelimesinden türeyen isimlere göz attığımızda karşımıza sekülerleştirici (*seculariser*), sekülerizm ve sekülerlik gibi belirli bir siyaset geliştirmek amacıyla kullanılan kavramların çıktığını görüyoruz. "Sekülerizm" tıpkı yeni bir din gibi işlev gören yeni bir dünya görüşü olarak değerlendirilse de daha çok seküler yaşam tarzını ve seküler bir devlet sistemini olumlayan, bunu savunan, daha iyi bir dünya için sekülerleşmek gerektiğini iddia eden ideoloji[59] olarak tanımlanabilir. "Sekülerlik" ise bir duruma verilen isim olarak karşımıza çıkmaktadır.[60]

---

[57] Hakan Olgun, "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", *İnsan ve Toplum,* Cilt 2, Sayı 4, 2012, s. 137.

[58] Bkz. Ertit*, Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*.

[59] Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi,* s. 49.

[60] Mehmet Özay, Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2006, s. 106.

Sekülerlik'in bir "izm" halinde ortaya çıkışı ise İngiliz düşünür George Jacob Holyoake ile 1851 yılında olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi sekülerleşme terminolojisinin militan bir hisle kullanımı 19. yüzyıl boyunca Holyoake ve onun özgür düşünce organizasyonu olan "Seküler Toplum"da görülür.[61] Holyoake'nin yoğun ateist fırtınaların döneminde yaşamış bir insan olmakla beraber aynı zamanda, ileriki yaşlarında Hristiyan bazı kişilerle dostluklar kurduğu dile getirilir. Dolayısıyla Holyoake, sekülerizm sözcüğünü kullanarak kendi teizm karşıtı konumunu Bradlaugh'un ateist beyanlarından ayırmaya çalıştığı söylenebilir. Her ne kadar Bradlaugh, Charles Watts, G. W. Foote ve diğer ateist kabul edilen kişiler seküler hareketle özdeşleştirilmişse de[62], Holyoake sekülerizmin sosyal, siyasi ve ahlaki amaçlarının ateist inançlara ihtiyaç hasıl etmemesinin imkanları üzerinde uğraşmıştır. Bununla, onun, liberal zihniyetli ateistlerin de kendi teizmlerini bir peşin hüküm haline getirmemeleri halinde bu hareketin içine çekilebileceğini ümit ettiği söylenebilir.

Genel olarak sekülerizm bir düşünce akımı, bir hayat tarzı olarak Protestan dünyasında dinden arındırılmış bir dünyevi hayat tarzı tesis edilmesi; dinin, dünyevi olan her türlü aksiyon ile bağlantısının koparılarak ve bütün sosyal fonksiyonlarının, müeyyide güçlerinin bertaraf edilerek pasifize edilmesi ve dinin tamamen kişisel alana hapsedilerek hayat ile fonksiyonel ilişkisi kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesinin bir ifadesi olarak anlaşılmıştır.[63] Bu yüzden sekülerizme kişisel bir nitelik olmaktan ziyade özellikle politik alanda ve bir milletin toplumsal hayatında, seküler veya dünyevi olguların kurumsal ifadelerini yansıtan ortak tutum, organizasyon ve hukuki yapıları içine alacak şekilde de bakılabilir.[64]

Sekülerizm, genellikle basit olarak dinin antitezi olarak da kullanılmaktadır. Bu kullanımda bir hayat görüşü olarak, din ve dini düşünüşe ait Tanrı ve gelecek hayat dikkate alınmamalı veya çıkarılmalıdır. Harvey Cox, genellikle bu duygularla bu kavramı kullanmaktadır. O'na göre sekülerizm, yeni bir din fonksiyonlarına çok yakın olan yeni

---

[61] Shiner, "The Concept Of Secularızatıon In Empırıcal Research", s. 207-220.
[62] Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, Çev.: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul 2007, s.36.
[63] Hocaoğlu, "Sekülarizm, Laiklik ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, s. 35-76.
[64] Barry A. Kosmin, "Batı'da Politik Seklerizm: Avrupa Birliği ve Birleşik Devletler Kamuoyunda Fikir Birliği Eğilimi", Ali İsra Güngör (Ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma*, (ss. 212-223), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2008.

bir dünya görüşüyle bağlantılı bir ideolojinin adıdır.[65] Asad ise, sekülerleşme olgusunu ele alırken öncelikle epistemik bir kategori olarak seküler ile siyasi bir doktrin olan sekülerizm arasında bir ayrıma gitmektedir. Siyasi bir öğreti olarak gördüğü sekülerizmin modern Avrupa ve Amerika'da ortaya çıktığını dile getirir. Asad'da sekülerizmin ayırt edici yönü; yeni "din" ve "siyaset" kavramları ve bunlarla ilişkili yeni kurallar öngörmesi olarak görülebilir.[66]

Sekülerleşme-sekülerizm ayrımı bazı kaynaklarda karşımıza çıkmasına rağmen bu ayrımın yaygın olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü kaynakların bir kısmı bu ayrımlaşmaya dayalı anlamlandırmayı sadece sekülerleşme kavramıyla karşılamaktadır. Bize göre bu iki kavramın, tarihi süreç ve ideolojik boyutunun ayrı ayrı vurgulanması gerekiyor. Yani böyle bir sınıflandırmanın, karmaşık bir kullanıma sahip sekülerleşme kavramının daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı kanaatindeyiz.

Sekülerleşme teorisi, sekülerizm kavramıyla da benzer anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır. Mesela, Hadden sekülerleşme teorisinin sistematik bir teoriden ziyade ideolojik bir konsepten doğduğunu iddia eder.[67] Yani sekülerleşmeyi herhangi bir sistematik incelemeden geçirilmeyen faraziyelerin ötesinde; sistematik önermeler bütünü olmaktan ziyade sorgulanmadan kabul edilen bir ideoloji olarak görmektedir.[68] Berger de, sekülarizasyon ve hatta onun türevi olan sekülerizm kavramının, yerine göre müsbet yerine göre de menfi değerli çağrışımlarla oldukça yüklü ideolojik bir kavram olarak kullanıldığını söyler. Geleneksel kiliseyle bağları olan çevrelerde ona "Hristiyanlaşmaktan uzaklaşma", "dinsizleşme" vb. olarak saldırılırken ruhban karşıtı ve ilerlemeci çevrelerde ise modern insanın dini vesayetlerden kurtuluşu anlamının yüklenmesi bu durumu açıklayabilmektedir.[69]

Sekülerleşme – sekülerizm kavramları bazen birbirinin yerine kullanılsa da anlam itibariyle farklı kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramların birbirinin yerine diğerinin anlamını da kapsayacak şekilde kullanılması genel konsepte uygun düşmemektedir.

---

[65] J. Milton Yinger, "Pluralısm, Religion, And Secularism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 1 1967, s.19.

[66] Talal Asad, *Formations of The Secular: Chistianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, California 2003, s.1.

[67] Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces*, Vol. 65, No. 3,1987, 587-611.

[68] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 57.

[69] Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 195.

Çünkü sekülerleşme var olan bir toplumsal süreç olarak görülürken, sekülerizm dönüşümü onaylayan ve olumlayan bir siyasi doktrin[70] olarak görülmektedir. Bu noktada sekülerizm ile ancak siyasi ve hukuki bir sistem olarak görülen laiklik arasında bir ilişki kurulabilir.

1.2. SEKÜLERLEŞME İLE İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.2.1. Farklılaşma

Pre-modern dönem; aile, ekonomi, siyaset, eğitim ve din gibi kurumların yeknesak bir yapılanma içerisinde birbirini doğrudan etkilediği bir yapıya vurgu yaparken modernlik bunun aksine toplumsal kurumların giderek birbirinden farklılaştığı ve özerkleştiği süreçle karakterize olur. Geleneksel dünyadan modern dünyaya geçişi ifade etmek için kullanılan “fonksiyonel uzmanlaşma” ve “farklılaşma”[71]; Batı toplumlarıyla ilgili olarak sınıf çatışmalarının yaşandığı, rasyonel yönelimlerin hâkim olduğu, demokratikleşmenin en üst düzeyde görüldüğü aşamaya vurgu yaparken son dönemde farklılaşma olgusunun yerini “rollerin farklılaşması” anlamında “toplumsal farklılaşma”ya bıraktığı görülüyor.[72] Sosyal farklılaşmanın ise fonksiyonel, geleneksel, kurumsallaşmış ve rekabetçi farklılaşma şeklinde dört büyük biçimden oluştuğu vurgulanmaktadır.

Tschannen’ın sekülerleşme teorisini geniş olarak anlattığı çalışmasında sekülerleşmeyle birlikte toplumsal değişme sürecinin göstergesi olarak ulaştığı üç ana unsurdan (Rasyonelleşme, Dünyevileşme ve Farklılaşma) birisi farklılaşmadır.[73] Farklılaşma bütün sekülerleşme teorileri için esas, temel, açıkça dayanak olarak görülürken diğerleri yaygın olmalarına rağmen genel bir olgu olarak kabul edilmemektedir.

Sekülerleşmenin en önemli unsuru olarak farklılaşma, ilk olarak din ve dini kurumların diğer alanlardan farklılaşmasını ifade eden bir sürecin adıdır. Dolayısıyla bu süreçle birlikte din toplumun birçok yönü üzerindeki etkisini kaybetmeye başlar.

---

[70] Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, s. 49.
[71] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 21.
[72] Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerleşme-Din İlişkileri,* s. 154.
[73] Olivier Tschannen, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 4, 1991, 395-415.

Vurguladığı hususlar açısından sekülerleşmenin ana unsurlarından biri sayılan farklılaşma, Shiner'in sınıflandırmalarından bazılarının anlamına yakın düşmektedir. Shiner'in sınıflandırmalarında sekülerleşmenin özellikle üçüncü kullanımı farklılaşmayla doğrudan alakalıdır. Dinin toplumsal hayatın bütün alanları için meşrulaştırıcı etkisini kaybetmesi dini kendi özel alanına hasredecektir. Böylece din giderek özel bir seçim konusu haline gelecektir.

Shiner gibi diğer sosyologlar tarafından da farklılaşma ile ima edilen anlam ve çoğu kullanımdaki anlamın merkezî noktasının ne olduğu tartışılmış, neticede dini otoritenin düşüşü merkezî aksiyom olarak belirtilmiştir. Dini otoritenin düşüşüne yapılan bu vurgu Wilson'un sekülerleşme tanımında vurguladığı hususlara olan yakınlığını akla getirmektedir. Wilson, sekülerleşmeyi *"Dini kurum, hareket ve bilincin sosyal önemini kaybettiği süreç.*" olarak tarif etmektedir. Bu tanım aynı zamanda Berger'in toplumdaki kurumların ve kültürün, dini kurum ve sembollerin hâkimiyetinden uzaklaştığı sürece yaptığı vurguya benzer düşmektedir.[74]

Yapısal ve işlevsel farklılaşmayı gerektiren modernleşmenin, sosyal hayatın parçalanması anlamına geldiği söylenebilir. Parçalanma aynı zamanda farklılaşmayı bireysel olarak kendi özsel alanında tecrübe eden bireyde de yaşanmıştır. Kendi dünyasını yorumlamaya başlayan birey "kişileştirilmiş din" anlayışına yol açabilmektedir. Bu da dinin özelleştirilerek yorumlanması, "din kokteyli" denilen duruma dönüşebilmektedir. Örneğin, birey Hristiyanlığa inanmakta ve aynı anda Budizm ve astrolojiye de hayatında[75] yer verebilmektedir.

Sosyal hayatın farklılaşmasının aynı zamanda rollerde ve kurumlarda uzmanlaşmayı ortaya çıkardığı dile getirilir. Çünkü toplumsal farklılaşmayla birlikte kurumların işlevleri azalsa da yerine getirdikleri fonksiyonlar derinleşecektir. Dolayısıyla bu değişmeye paralel kurum veya rolün üstesinden geleceği bir özelliği öne çıkmış olur. Örnek olarak sosyal bir kurum olan aile, sosyal kuruma ek olarak aynı zamanda bir üretim merkeziydi. Fakat endüstrileşmeyle birlikte ekonomik aktivite yani iş ve satış yeri mekânsal olarak evden (home) ayrıldı. Dolayısıyla bugünkü ekonomik yaşamı tamamıyla

---

[74] Hamilton, s. 188.
[75] Tschannen, s. 401.

yöneten ev ile iş birbirinden ayrılarak bununla ilişkili olarak ussal defter tutma işi[76] farklılaşmış oldu. Bunun gibi daha önce bütünüyle dini kurumların nüfuzu altında olan eğitim, sağlık, sosyal refah ve sosyal kontrol günümüzde artık her biri uzmanlaşmış kurumlara dönüşmüş oldu. [77]

Yapısal farklılaşmanın Katolik yapıya etkisi ile ilgili Belçika örneğine bakılabilir. Burada daha çok uzmanlaşmanın etkisiyle okullar, hastaneler, huzur evleri gibi kurumlarda yönetimin gittikçe dindar insanlardan seküler profesyonel kişilere geçtiği vurgulanır. Uzmanlaşmaya paralel olarak dini kurumlar gibi din adamlarının da toplumsal etkisini kaybetmeye (declericalization) başladığı görülür. Neticede değişim din adamları sınıfını Katolik dünyasının sekülerize edilmiş kolektif bilincine adapte etmeye zorlamıştır.[78] Bu değişim dini kurumların varlığını sürdürdüğü yerlerde profesyonel eğitim almış ve resmi olarak tanınan seküler kişilerce bu kurumun seküler fonksiyonlarının[79] yerine getirilmesi gerçeğine neden olmuştur.

Bu uzmanlaşmaya paralel olarak din; siyaset dahil seküler karakterdeki dünyevi konularla ilgilenmek yerine ontolojik, manevi-ruhsal insani ihtiyaçları karşılama ve öte dünyaya ait meseleleri düzenleme gibi kendi kurumsal alanına özgü problemler üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Daha önce geleneksel toplum tipinde yerine getirdiği birçok fonksiyonu modernleşmeyle birlikte yeni kurumlara devrederek alanını giderek daraltan dinin, toplumun değişimine uygun olarak toplumsal farklılaşma sürecine girmesi, toplumsal bütünün oluşturucularından biri olan bu kurumun önemsizleşmesi anlamına gelmeyeceği ifade edilmiştir.[80] Ayrıca bireysel tercih meselesi haline gelen din genelleşmeyle birlikte daha genel ve yaygın bir role bürünebilmektedir.

Tschannen'in sekülerleşme teorisini sistematize ettiği çalışmasında ele aldığı teorisyenlerin[81] paylaştıkları temel unsur olarak farklılaşma olgusu dikkati çekmektedir.

---

[76] Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev.: Zeynep Gürata, Ayraç Yayınları, Ankara 1999, s. 21.
[77] Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in The West*, Blackwell Publishing, 2002, s.8.
[78] Karel Dobbelaere, "The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered*, Frey K. Hadden- Anson Shupe (Ed.), Vol. III, Paragon House, Newyork 1989, s. 34.
[79] Bruce, *God is Dead: Secularization in The West*, s. 8.
[80] Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 38.
[81] Sekülerleşme teorisyenlerin görüşlerinin taplolaştırılmış hali için bkz. Tschannen, s. 397.

Farklılaşmadan anlaşılanı anlama adına Parsons'un boyutlandırması açıklayıcı olacaktır. Bunlar;

I) Yatay farklılaşma

II) Dikey farklılaşma (stratification)

III) Dikey farklılaşmanın zorunlu olarak olmasını gerekli kıldığı veya neden olduğu kültür ve sosyal yapının farklılaşmasıdır.

Parsons'un farklılaşma olgusuna getirdiği sınıflandırmaya benzer bir değerlendirme de Bruce'dan gelmektedir. Bruce, farklılaşmayı yapısal ve sosyal farklılaşma şeklinde iki kategoride ele almaktadır. Yapısal farklılaşma, sosyal kurum ve rollerin daha önce sahip oldukları özelliklerinin uzmanlaşmış kurum ve rollerle yer değiştirmesi olarak tarif edilmektedir. Yapısal farklılaşmayla eşdeğer gelişen sosyal farklılaşma ise toplumsal sınıfların oluşmasıyla birlikte kişi rol ve statülerinde oluşan değişime işaret etmektedir.[82] Toplumsal farklılaşma da diyebileceğimiz sosyal farklılaşma toplumda rol farklılaşmasına neden olmuş, yeni roller vuku bulmuş ve her rolde uzmanlaşmaya gidilmiştir.[83]

Genel olarak farklılaşmanın öncelikle "bu dünya" ve "öbür dünya" şeklinde başladığı dile getirilmektedir.[84] Daha sonra ise endüstrileşmiş toplumların tipik özelliği olarak görülen farklılaşma; dinin elinde olan alanların farklılaşmasıyla daha önce din adamlarının hakimiyetinde olan sağlık, eğitim, sosyal kontrol, politikalar ve refahın uzmanlaşmış kişiler ve kurumlara devredilmesi[85] olarak anlaşılmıştır.

Farklılaşma olgusu ele alınırken dikkat çeken bir nokta da Avrupa ve Amerika geleneğindeki farklılıktır. Ralf Dahrendorf, Avrupa ve Amerika'daki sosyal sürecin farklılığına vurgu yaparak Avrupa sosyal sisteminde bir kurumsal sistemin diğerini kapladığı ve her bir sistemin diğeri üzerinde söz sahibi olduğu katmanlı bir karaktere sahip olduğunu dile getirmektedir. Avrupa sosyal yapısında kilise, devlet, eğitim, sağlık, güvenlik, hukuk gibi kurumlar o kadar iç içeydi ki bunların birbirinden ayrılması, sistemin dinin de dahil olduğu tüm sektörlerini etkiledi. Fakat Amerika daha kuruluşunun ilk yıllarından itibaren bunun tam aksine çoğulcu bir yapıya sahiptir. Çoğulculuğun bir

---

[82] Bruce, *God is Dead: Secularization in The West*, s. 8-9.
[83] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma,* s. 21.
[84] Tschannen, s. 404-405.
[85] Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 9.

gereği olarak kilise ve devlet yapısal olarak ayrılmışlardır ve serbest pazar ekonomisi toplumsal sistemin diğer kurumsal sektörlerini ilgilendirdiği kadarıyla devletin rolünü de sınırlandırmıştır. Ama bu yapısal farklılığa rağmen Amerika'da da dinin düşüşü görüşü canlılığını bir dönem korumuştu.[86]

Sekülerleşmenin toplumun yapısal değişmesi veya diğer bir ifadeyle fonksiyonel farklılaşma ile sonuçlandığı ve sonuçlanacağı sosyologlar arasında sık sık dile getirilir. Bu süreç Luckmann, Fenn, Martin ve Wilson gibi sosyologlar tarafından sekülerleşme teorilerine kanıt olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla sosyologların sekülerleşme sürecinin, sosyal alt sistemlerde üretilen fonksiyonel farklılaşma ile sonuçlanacağına katıldıkları söylenebilir. Ekonomi, siyaset, aile, eğitim ve bilim gibi bazı alt sistemler giderek kendi fonksiyonlarında uzmanlaşmıştır ve bazıları da artan bir şekilde rasyonel organizasyonlarını geliştirmektedirler. Bu süreç belirgin bir şekilde birçok kurumsal ilgi alanının bölünmesine yol açmakta ve kurumsal normlar gittikçe fonksiyonel, rasyonel ve ayrı kurumsal ilgi alanları içinde özerk hale gelmişlerdir. Diğer bir deyişle, rol beklentileri ve bir rol sistemlerinin farklılaşması farklı alt sistemler arasında gelişmektedir.[87]

Sekülerleşme teorileri çerçevesinde "dinin çöküşü", "dini değişim", "dini otoritenin çöküşü" gibi kavramlaştırmalarla sekülerleşmenin gerçekleşip gerçekleşmediği veya gerçekleştiyse de ne demek olduğu tartışılmıştır. Bu çerçevede sekülerleşmeyi "Dini otoritenin faaliyet alanlarının çöküşü" olarak tarif eden Chaves, farklılaşmayı sosyal mücadelede kökleşmiş tarihsel sürecin sonucu olarak görmektedir. Yoksa bu evrimci bakış açısıyla kökleşmiş örnek eğilimler olarak görülmemektedir. Sekülerleşmenin olup olmaması, dinin sosyal önemini sürdüren veya geliştirenler ile dinin önemini azaltan etkenler arasındaki sosyal ve politik çatışmaların sonucuna bağlıdır. Ama dini tecrübenin yapısına sahip dini otoritenin faaliyet alanındaki düşüşe etkisinin ne kadar olduğu tartışmalı[88] olarak görülmektedir.

Farklılaşma olgusuna rasyonelleşme penceresinden bakan Weber, farklılaşmanın rasyonelleşmeye, rasyonelleşmenin ise daha fazla farklılaşmaya yol açacağını

---

86 Swatos - Chiristiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", s. 213. - Bayer, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış,* s. 23.

87 Dobbelaere, "The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions", s. 28.

88 Philip S. Gorski, "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, Vol. 65, No. 1, Feb. 2000, s. 161.

savunmaktadır. Dini ve dini olmayanların arasındaki değişimi, dindarlığın karakterindeki değişimi açıklamaya çalışan Weber, Gorski tarafından argümanların yeterince açık olmadığı gerekçesiyle bazı noktalarda eleştirilmiştir. Weber'in rasyonelleşmenin farklılaşmaya yol açtığı savı uzun vadede kabul edilebilir gözükürken kısa vadede doğru bir yol olarak görülmemiştir. Eleştirilen benzer bir konu ise Weber'in teorisinin diğer kısmını oluşturan farklılaşmanın rasyonelleşmeye yol açtığı iddiasıdır. Batı toplumunda dini olan ve dini olmayan alanların modern öncesinde olduğundan daha çok modern dönemde tamamıyla farklılaştığını söylemek dinin gerçekten rasyonelleşip rasyonelleşmediği problemini ortaya çıkarmaktadır. Buna verilebilecek cevapta da sonuç kişinin "dini" olanı ve "rasyonelliği" nasıl tanımladığıyla ilgili olarak değişecektir. Dolayısıyla Gorski'ye göre sekülerleşme bir teori olarak Weber'in analizlerinde geliştirilememiştir. Özellikle kültürel ve sosyal farklılaşmadan dönüşün temelinde yatan nedensel süreçlerin ve mekanizmaların yeterince belirtilmediği ve rasyonelleşme süreci olarak dini değişimin çok dar şekilde kavramlaştırıldığı[89] belirtilmiştir.

Sekülerleşmenin öngörüleri çerçevesinde insanın dünya anlayışındaki farklılaşma ile Weber'in Schiller'den aktardığı tabirle "büyü bozumu" arasında sıkı bir bağlantı görülmektedir. Bilimlerin gelişmesiyle birlikte, dünyanın doğal ve kültürel bir sürece tabi olduğu algısı güçlenmekte, bu durum insanın dinsel anlayışında tikellik ve öznellik değişimini öne çıkarmaktadır. Toplumun fonksiyonel ayrımlaşması, dinin git gide doğal olarak kamusal yaşamdan dışarıya itilmesine sebep olabilmektedir. Dinin; ekonomik, siyasal ve hatta sosyal davranış ve tutumlar alanından özel yaşamın gizli bir köşesine doğru çekilmesi bireyselleşmiş insanın kutsalla ilişkilerini yorumlamada ve organize etmede bir işleve sahip olması anlamında dönüşümü ifade etmektedir.[90]

Dini toplumsal ve bireysel alandaki işlevi farklılaşma çerçevesinde neo-sekülerleşme savunucuları tarafından da üzerinde durulan bir konudur. Farklılaşma olgusuna önem vermekle birlikte kurumların ve yapıların merkezi önemini azaltarak farklılaşmadan anlaşılanı açıklamada klasik sekülerleşme teorisinden ayrılırlar. Onlar farklılaşmanın zorunlu olarak bireylerin dini inanç ve pratiklerinde azalmaya yol açacağı öngörüsünü kabul etmemektedirler. Tschannen, sosyal yapı içerisinde bireylerin dinle

---

[89] Gorski, s. 161.
[90] Francis Robinson, "İslam'da Sekülerleşme", Çev.: Celaleddin Çelik, *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Sayı : 13 Yıl : 2002, s. 344.

ilişkilerinde ve dini pozisyonlarında değişen çok fazla şeyin olmadığını söylemektedir. Paralel şekilde farklılaşmayı "Seküler alanların dini kurum ve normlardan ayrılması." olarak gören Casanova, sekülerleşme sürecinde bireysel dindarlığın yitiminin veya bırakılmasının zorunlu olmadığını dile getirmektedir. Sonuç olarak Chaves, sekülerleşmenin "Bireylerin dini katılımlarının azalmasıyla bağlantılı olarak okunması yerine dini otoritenin faaliyet alanının daralması." olarak tanımlanabileceğini vurgular. Kısacası neo-sekülerleşme, bireysel dindarlıktaki düşüş tahminlerinden farklılaşmanın sorumluluğunu kaldırma girişimi olarak okunmaktadır. Buradan hareketle Casanova'ya göre, dini ve seküler alanların farklılaşması tezi hala sekülerleşme teorisinin savunulabilir merkezî yerini korumaktadır.[91]

1.2.2. Rasyonelleşme

Modernliği belirleyen temel karakteristiklerden biri olarak sayılan rasyonelleşme kavramsal olarak aydınlanma döneminin akılcı felsefesine dayandırılır. Rasyonelleşme genel olarak büyü, doğaüstü olaylar ve dinle ilgili fikirlerin toplumda kültürel önemini yitirdiği, bilim ve pratik hesap üzerine kurulu fikirlerin egemen olduğu süreci nitelemektedir.[92] Ancak akılcı veya bilimsel rasyonelleştirmenin; değersel/ideolojik/dinsel rasyonelleştirmenin dünyayı olgular üstü ve olgular dışı birtakım ilk nedenler, kutsal güçler vb. altında veya insanların arzu, niyet ve ideallerine göre açıklayıp yorumlayarak "büyülü" hale getirmesinin ötesinde bir anlama sahip olduğu vurgulanır. Bilimsel rasyonelleştirme, dünyayı değerlerin ve idelerin dışına çıkararak büyüsünden kurtaran bir rasyonalite[93] örneği olarak görülür. Modernite ve rasyonalite arasındaki ilişkiyi inceleyen Weber, rasyonelleşme süreciyle bilimsel rasyonelleşmeyi kastetmektedir. Bir süreci ifade eden rasyonelleşme dünyaya akılcı yoldan egemen olma[94] isteğini içinde barındırır. Yalnız bu süreç, eski Avrupa toplumlarının modernleşmeye

---

[91] Rick Phillips, "Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?", *Sociology of Religion*, 2004, 65:2, s. 140-141.
[92] Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, (2. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 263.
[93] Doğan Özlem, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, (3. Basım), İnkılap Yayınları, İstanbul 2001, s. 68-69.
[94] Özlem, s. 67.

doğru giden tarihsel serüvenlerinin tarihsel bir rasyonelleşme süreci[95] olarak değerlendirilir.

Weber'e göre içinde yasadığımız çağdaş dünyanın temel özelliği rasyonelliktir. Rasyonellik ise insan hayatının bütün yönlerinde geleneksel normlara veya karizmatik duygudaşlığa başvurmayı saf dışı bırakan genel kurallara ve talimatlara dayanarak hesaplılık ve sistematik denetim şeklinde kendini gösterir.[96] "Dünyanın büyüden arındırılması" veya "gözün açılması" tabirleriyle rasyonelleşmeye vurgu yapan Weber, rasyonelleşmenin derecesi ve yönünü olumsuz açıdan büyü öğelerinin ortadan kalkmasıyla; olumlu açıdan ise fikirlerin sistematik tutarlık ve doğaya uygunluk kazanmasıyla ölçmektedir. Dolayısıyla Weber'in görüşünde hem liberalizmden ögelerin hem de insanlık tarihinin ahlak mükemmelliğine ulaşma sürecini ya da kümülatif teknolojik rasyonalizasyon sürecini doğrusal bir ilerleme olarak yorumlayan aydınlanma felsefesinden öğelerin[97] olduğu görülmektedir. Yine Weber'e göre modern, kapitalist Batılı toplumlar; rasyonel eylemler üzerine kurulu bir toplum yapısı ortaya koydukları için aynı zamanda bürokratikleşmiş toplum[98] olarak görülür. Rasyonelleşme ve bürokratik örgütlenme, modern insana doğa ve toplum üzerinde etkin bir denetim imkanı sunarken insanı dünyanın endişelerinden ve büyüsel güçlerin egemenliğinden de kurtarmıştır. Fakat bu kurtulmadaki modern yaşamın hesaplılığı özgürlük yerine bir "demir kafes" yaratmıştır.[99]

Rasyonelleşmenin hem sekülerleşmeye sebep olması hem de sekülerleşmenin sonucu olması dolayısıyla bir iç içelik söz konusudur. Rasyonelleşme, ilk etapta toplumsal kontrolü manevi destekleyici özelliğinden arındırarak dönüştüren yapıda kendisini gösterir, teknik ve anonim bir hal alır. Ayrıca o, farklılaşmanın etkisiyle bürokratikleşen toplum yapısında da kendisini gösterir. Dinin diğer sosyal rol ve kurumlardan farklılaşması toplumun dinin vesayetinden kurtulma olgusunu ortaya çıkarmış ve dinin boşalttığı alanlara dünyaya dönük yeni açıklamalarla bilim ve sosyoloji

---

[95]Dadaşhan Celaleddin Kavas, *Max Weber Sosyolojisi Işığında Modern Hukukun Rasyonel Temeli,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı, Konya 2007, s. 25.

[96] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 22.

[97] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (13. Baskı), Çev.: Taha Parla, Deniz Yayınları, İstanbul 2011, s.100.

[98] Kavas, s. 25.

[99] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev.: Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1991, s. 260-261.

talip olmuştur. Bu sosyolojik değişim dini çoğulculuk ve dini organizasyonlarda kademeli olarak dünyevileşme, dini katılım ve pratiklerde azalma ve bireysel planda ateizm ve inançsızlığın yükselmesi gibi durumları ortaya çıkarmıştır.[100] Sekülerleşme bağlamında ele alınan rasyonelleşme ile birlikte devreye giren rasyonel akıl, olayları açıklamada diğer sebeplerin önüne geçmiştir; bilgiyi elde etme ve açıklamada akıl tek bilgi kaynağı haline gelmiştir.[101]

Rasyonelliğin ifade ettiği anlamı önemli ölçüde tarihsel anlam olarak gören Weber tarzı benzer bir vurguyu da Berger'de görmekteyiz. Berger, Batı rasyonelliğinin temellerinin Hristiyan ve Yahudi köklere sahip olduğunu iddia etmektedir. Eski Ahit dininin birçok önemli açılardan çevre kültürlerinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Gerek Mezopotamya ve Mısır gerekse Yunan ve Roma dinlerinin Eski Ahit dininin sahip olduğu rasyonelliğin göstergelerine sahip olmadığını dile getirmektedir. Bu dinlerde din ve dünya ayrımı olmadığı gibi tanrıların da insanla özdeşleştirildiği iddia edilir. Tanrı'nın aşkınlaştırılması ve ona eşlik eden "dünyanın büyüsünün bozulması" vasıtasıyla insanla tanrılar arasında rasyonel olmayan bu ilişkilerin Yahudi dini tarafından bozulduğu ileri sürülür. Çünkü Yahudi diniyle birlikte esaslı bir şekilde mitolojiden dönülen bir dünya anlayışı ortaya çıkmıştır.[102] Berger, rasyonelleştiriçi öğenin, her şeyden önce Yahudiliğin anti-büyüsel ters tabiatında daha başından beri mevcut olduğunu ileri sürmektedir. O'na göre bu özellik hem din adamları tarafından hem de nebilere ait metinler tarafından aktarılmıştır.[103] İlk rasyonelleşmeyi, Tevrat'taki bütün büyüsel faktörlerin yok edilmesiyle oluşan ahlaki rasyonelleşme olarak kabul eden Berger, Kapitalist-endüstriyel sosyo-ekonomik bir düzenin kurulabilmesini rasyonelleşmeye bağlamaktadır. Rasyonelleşmeyle birlikte "serbest bölgenin" oluşacağını; fakat zamanla rasyonelleşmenin bu serbest bölgelerin dışına taşarak sekülerleşmeyi bu sektörlerden toplumun diğer alanlarına yaygınlaştıracağını düşünür. Neticede sekülerleşme diğer bütün kurumlara genişlemektedir. Bu genişlemeye paralel şekilde din de kendisine bağlı olan aile ve sosyal ilişkiler alanında realite gücüne sahip olmaya devam eder. Fakat bu durum özelleştirilen din ve kamusal alan ayrımını doğurur. Özelleştirilen din, dinin kamu

---

[100] Tschannen, s. 399.
[101] Alan Aldridge, *Religion in The Contemporary World - A Sociological Introduction*, Polity Press 2000, s. 56.
[102] Bruce, *God is Dead: Secularization in The West*, s. 6.
[103] Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 217.

hayatından kaybolmasıyla bireyin ve çekirdek ailenin bir seçeneği ve tercihi haline gelir. Bu durum Berger'e göre dinin dünya kurucu potansiyelini, alt dünyalar, parçalanmış anlam dünyaları ve birçok durumda da çekirdek aileden öteye geçmeyen makuliyet sağlayıcı yapılarla sınırlar.[104]

B. Wilson ise rasyonelleşmeyi aklın gelişmesinden ziyade daha çok teknolojik gelişmenin doğal sonucu olarak görmektedir. Bu şekliyle rasyonelleşme cemaatten ziyade toplumu ima etmesinden dolayı dini temsillerin bütününe karşı çıkmaktadır. Yani bu tip birlikteliklerin olduğu ilişkiler kişi dışı, teknoloji yardımıyla geliştirilmiş ve bilimsel olarak belirlenmiştir. Bu yüzden sosyal kontrol artık ahlaki yükümlülüklerin içselleştirilmesine bağlı değildir. Bu, dinden bağımsız teknolojik üreticilerle sağlanmaktadır. Toplum mantıklı bir şekilde birbirine bağlı bir sistemle, gittikçe örgütlü hale gelmesiyle ve bilinçli bir şekilde planlanmasıyla merkezi hal almaktadır. Yani o araçsal değerlerle giderek toplumsal yapıya egemen olmaktadır.[105] Ayrıca Wilson, sekülerleşmeyi "Cemaat yapısından toplum yapısına doğru evrilme." olarak vurgularken bu süreçte toplumsal dönüşümü sağlayıcı güçlerden en önemlisi olarak rasyonelleşmeyi görmektedir. Rasyonelleşme, dini yapının sosyal kontrolü kaybetmesine ve toplumsal kademelerde bürokratikleşmeye sebep olması açısından önemli görülmektedir.[106]

Her şeyden önce, dini; rasyonel ve entelektüel bir olgu olarak kabul etmeyen O'dea, sekülerleşmenin inançların mantıksal ve rasyonel terimlerle düzenlenmesini kapsadığını iddia etmektedir. O'dea'nın dini rasyonel olarak kabul etmemesi, sekülerleşmeye dinin düşüşü olarak bakmasına sebep olmuştur. O'na göre sekülerleşme insan düşüncesinde birbiriyle bağlantılı iki değişimden oluşmaktadır: insanların tutum ve düşüncelerinde kutsallıktan arınma (desacralization) ve düşüncenin rasyonelleşmesi. Bu süreçte kutsalın alanı sürekli daralırken kutsal tamamen terk edilme durumuyla karşı karşıya kalabilir. Bu haliyle O'dea'nın sekülerleşmeyi ele alış tarzı Berger'in sekülerleşmeyi ele alış tarzıyla tutarlı görünmektedir. Fakat O'dea rasyonelleşme sürecine daha fazla vurgu yapmaktadır. Dünyayı anlama adına akıl, mantık ve bilimsel keşif kavramları[107] onun için önemli görülmektedir.

---

[104] Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 233-236. - Tschannen, s. 406.
[105] Tschannen, s. 405.
[106] Tschannen, s. 399.
[107] Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective,* Wadsworth Publishing Company, 1990, s.306.

Neticede, daha çok Weber'le özdeşleştirilen bu kavram Weber'in eserlerinde herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutulmadan örnekler şeklinde aktarılmaktadır. Rasyonelleşmenin kavramsal düzeyde derlenmesi ve belirli çerçeve içerisine sokulması ise Parsons ile gerçekleşmiştir ve rasyonelleşme, kesin çizgilerle ayrılamayan ve birbirleriyle etkileşimli bir biçimde yer alan toplumsal rasyonelleşme, kültürel rasyonelleşme ve bireysel rasyonelleşme olarak sınıflandırılmıştır.[108]

1.2.3. Dünyevileşme

Berger'in çoğulculukla birbirine bağlı iki süreçten biri olarak bahsettiği dünyevileşme[109] kutsalın toplumdan arındırıldığı veya zayıflatıldığı bir sürece işaret eder. Dünyevileşme neticesinde kutsal ile dünyevi olan arasında bir mesafe oluşur. Kutsal geri çekildikçe dünyevileşmenin sınırının artacağı öngörülür.

Dünyevileşme; sosyal değişmeye paralel 'dinin modern dünyada hayatta kalma mücadelesi' olarak da isimlendirilebilir. "Dünyevileşme" denilen hadise; dinin kendinden, kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan içsel sekülerleşmenin ve dış unsurların zorlamasıyla[110] gerçekleşir.

Dünyevileşme, toplumsal ve psikolojik ya da öznel/bilinçsel dünyevileşme olarak ayrıldığı gibi bu süreci; toplumsal, dini örgütsel ve bireysel tiplere ve çeşitlere ayıranlar[111] da bulunmaktadır.

Tschannen, dünyevileşme fikrinin en geniş şekilde gelişiminin ifade edildiği çalışmanın Luckmann'ın[112] teorisi olduğunu öne sürer. Luckmann'ın teorisi ise lineer olarak dinin dört sosyal formunun birbirini izlediği süreci kapsar. Luckmann'a göre dünyevileşme her şeyden önce bilinç düzeyinin farklılaşmasıyla başlar. Yani başlangıçta insanlığın varlığına dair temel problemlere dönük bakış açıları homojen iken daha sonra gelişen düşünce sistemleriyle farklı katmanlara ayrılmaya başlayan görüşler zihni boyutta farklılaşmayı başlatmıştır. Farklılaşma konusunda da değinildiği gibi zihni boyutta meydana gelen bu değişim dini diğer sosyal kurumlar seviyesine indirgemiştir. Burada

---

[108] Kavas, s. 32.
[109] Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 259.
[110] Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerleşme-Din İlişkileri,* s. 164.
[111] Ali Coşkun, "Dinin Sosyal Gerçekliği, Dünyevileşme, İslam ve Türkiye", *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi,* 13-24.
[112] Tschannen, s. 406.

dinin asli alanına döndüğü de söylenebilir. Bu dönüşüm; yani dinin farklılaşması birkaç sonucu ortaya çıkarmıştır.

İlk olarak dinin işlevinin otonom hale gelmeye başlamasıyla birlikte din hayatın diğer alanlarındaki etkisini kaybetmeye başlamıştır. Diğer bir sonuç ise dünya görüşündeki yarışta çoğulluğun artmasıdır. Bu çoğulluk, dinin akla uygun olmayan görüşlerinin çökmesine de sebep olmuştur. Diğer önemli bir sonuç ise bu rekabet ortamında bireyin alanını özelleştirmesidir. Birey istediğini farklı dünya görüşleri arasındaki farka bakarak özgürce seçecek ve kendi özel alanını, görüşünü oluşturacaktır. Luckmann bu "özelleştirmenin" iki sonucu bünyesinde barındırdığını iddia eder. Bir taraftan, bireyin seçiminden doğan dini konular genelleşerek "görünmez" (invisible) din gibi fonksiyon icra etmeye başlayacaktır. Diğer taraftan ise, bu özelleşmiş din günlük yaşamda aşkın değerlerini kaybederek "dünyevi" hale gelecektir.[113] Bu da "dünyevileşme" denilen olguyu ortaya çıkaracaktır.

1.2.4. Çoğulculuk

Berger'in sekülerleşmenin neden olduklarıyla ilgili bağlantı kurduğu çoğulculuk[114], bir öğreti olarak felsefe, din ve siyaset alanlarında farklı eğilimlerin varlıklarını barış içinde bir arada sürdürmesine imkan veren bir duruma işaret etmektedir.[115] Marshall, öncelikle bu kavramın siyaset bilimi içindeki birbirinden çok farklı ana iki akımı anlattığını dile getirir. Bunlar egemen gücün toplandığı yere göre Amerika ve İngiltere gelenekleridir.[116] Çoğulculuk, aynı devlet veya siyasi idare çatısı altında muhtelif dini grup ve mezheplerin yer alması hadisesini ifade etmektedir. Aynı zamanda çoğulculuk; aynı milletin veya aynı kültür dairesine mensup kişilerin farklı din ve mezheplere mensubiyetine ve bundan kaynaklanan sosyal süreçlere de[117] vurgu yapmaktadır.

---

[113] Tschannen, s. 398.
[114] Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 38.
[115] Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, s.74.
[116] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü,* Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 122.
[117] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (7. Baskı), İnsan yayınları, İstanbul 2006, s. 273.

Aydınlanmanın temel önermelerinden birisi olan bu kavram[118], önceden var olan dini geleneklerin aksine yeni[119] gelişmelere işaret eder. Çoğulculuk olgusuyla birlikte geleneksel hakim dini yapıların yerini modernleşmeyle birlikte örgütlenme özgürlüğü ve mali özerkliğe sahip yapıların oluşturduğu bir din piyasası modeli[120] almaya başlamıştır. Bu yeni modelde sadece bir dini grubun söylemleri kabul edilemezdi. Bunun yerine dinin göreceli doğruluğu kabul edilmeye başlanarak post-modernliğe atıf yapılır. Ayrıca bu gelişmelerin neticesinde oluşan dinin bireyselci formları "büyük hikayelerin sonu"nu getirirken kokteyl yapılarla dünyanın çekiciliği bir kesinlik olarak yeniden ortaya çıkar.[121]

Dobbelaere, çoğulculuğa götüren süreci sacred (religion) ile seküler (society) arasındaki kutuplaşma olarak görür. Bu kutuplaşma sonucunda hakim dini gelenek, kurum kontrolünü kaybeder ve bu da çoğulcu bir durumu ortaya çıkarır.[122] Yani çoğulculuk önceden var olan dini geleneklerin aksine yeni durumlar meydana getirir. Bu yeni durum dinin bireyselci başvurularını ortaya çıkarır ve kendi aralarında çekişen çok sayıda makuliyet sağlayıcı yapı üretir. Bu da dini içerikleri göreceleştirerek nesnellik kavramını ortadan kaldırır. Böylece dini içerikler olduğu gibi kabul edilme yerine bireylerin özel bir işi haline dönüşür. Yani dini gerçeklikler özneler arası makul oluşlarının bir sonucu olarak kendiliğinden açık-seçiklik niteliklerini yitirirler ve Berger'e göre böyle bir durumda hiç kimse din hakkında artık "gerçekten konuşamaz" duruma gelir.[123]

Yinger ise çoğulculuğu sosyal farklılaşmanın bir formu olarak kullanmaktadır. Bu kullanımda kültürel gelenek olarak farklılaşan alt toplumlar için kullanılan çoğulculuk, sosyal yapılar ve kültürel sistemlerle ilgilidir. Yinger'in genel kültürle alakalı saydığı rol farklılaşması çoğulculuğun anlamı içerisinde sayılmaz. Alt gruplardaki ortak çağdaş paylaşımlar gruba katılmada önemlidir. Alt gruplardaki ayrımlaşmanın şiddeti bizi

---

[118] Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi Özgürlük ve Cezalandırma*, Çev. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınları, İstanbul 1996, s. 34.
[119] Cipriani, s. 266-267.
[120] Anthony Gıll, "Lost in the Supermarket: Comments on Beaman, Religious Pluralism, and What it Means to be Free", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42:3, 2003, s.329.
[121] William H. Swatos - Peter Kivisto, *Encyclopedia of Religion and Society*, AltaMira Press, London 1998, s. 455.
[122] Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, P.I.E.- Peter Lang, Brussels 2002, s. 35.
[123] Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 260-261.

çoğulculuğun değişkenliği üzerinde düşünmeye iter. Dolayısıyla Yinger'e göre çoğulculuk, alt grupların güç ve eşit statü açısından eşitliğinin göstergesi değildir.[124]

Çoğulculuğa yol açan süreçlere dini kurumların cevabı ise, modern dünyanın fonksiyonel ihtiyaçlarıyla uyumlu personelin teşkilini ve seçimini yapmayı ima eden daha büyük rasyonelleşmeye ve bürokratikleşmeye işaret eder.[125] Berger'e göre çoğulcu durum dini kurumlar önüne iki ideal-tipik seçenek sunar. Dini kurumlar bu iki durumdan birini seçmek durumunda kalırlar. Bunlar ya kendilerini çoğulcu durumla birlikte ortaya çıkan yeni duruma; yani gerek dini serbest girişimin çoğulcu oyununu oynamak suretiyle gerekse ürünlerini tüketici talebine göre ayarlamak suretiyle makul olma sorunuyla baş etme durumuna uyarlayabilirler. Ya da geleneksel yapılarını ve teorilerini muhafaza ederek ve onun arkasına sığınarak, uyarlama ve değişimi reddederek hiçbir şey olmamış gibi davranmaya devam ederler. [126]

Sekülerleşme, dini bir yandan bireyselleştirirken diğer taraftan din kurumunun uzmanlaşmasına bağlı olarak dinden kaynaklı değerleri genelleştirebilmektedir. Örnek olarak Weber'in "kapitalizmin ruhu" olarak bahsettiği din; kılık değiştirerek ekonominin alt yapısı, ruhu olurken Amerika'da "sivil din" politik konular gibi seküler konulara girebilmektedir. Ama siyaset kurumunun dini birincil derecede otorite olarak kabul etmemesi ve otoritesini kısıtlaması burada çoğulcu yapının ortaya çıkmasına olanak tanımış ve birçok dini grubun oluşmasına imkan vermiştir.[127] Avrupa'da ise çoğulcu yapının ortaya çıkışıyla Westphalia Anlaşması arasında bir paralellik kurulur. Dinin ortaçağdaki görünümünü ortadan kaldıran anlaşma, modern zamanların din algısı için de başlangıç sayılabilir. Artık hiçbir güç veya devletin hakim güç olması veya dinin yine aynı şekilde tek güç olması yolu sona ermiştir. Avrupa bu antlaşmayla öncelikli veya daha güçlü devletler yerine birbirine her bakımdan eşit ulus devletlerin çıkışına şahit oldu.[128] Neticede bunun da çoğulcu bir yapıya zemin hazırladığı söylenebilir.

Çoğulculuk ve sekülerleşme ilişkisi düşünürler tarafından tartışılmış, tartışılmakta ve tartışılmaya da devam edecek gibi görünüyor. Özellikle son zamanlarda çoğulculuğun

---

124 Yinger, "Pluralism, Religion, and Secularism", s. 17-18.
125 Cipriani, s. 267.
126 Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 262.
127 Tschannen, s. 401.
128 Johannes Burkhardt, "The Thirty Years' War", R. Po-chia Hsia (Ed.), *A Companion To The Reformation World, Blackwell Publishing,* (ss. 272-291), Oxford 2004, s. 285.

sekülerleşmeyi arttırdığı tezi bazı rasyonel seçim teorisyenleri taraftarlarının ciddi itirazlarına uğramaktadır. Stark, Finke ve Iannaconne, çoğulculuğun dini canlılığı arttırdığı ve bu yolla dini tekelin önüne geçildiği tezini tartışmışlar ve bu görüşe katılarak Berger'e aksi görüş ileri sürmüşlerdir. Bruce hariç onlar bu duruma örnek olarak Amerika'yı örnek göstermektedirler. Onlara göre Amerika'nın çoğulcu özelliğinden dolayı burada yüksek dini katılım ve canlılık gözlenmektedir. Bu görüşleri onların arz yönlü yaklaşımını hatırlatmaktadır. Onlara göre dine talep değişmez bir olgudur.[129] Bununla birlikte bir yere kadar dini çoğulculuğun; herhangi bir dini gruba bağlı olmayanlar, dine muhalif olanlar ve çalışanlar için dini çözümler üreterek sekülerleşme sürecini geciktirdiği unutulmamalıdır. Wilson, metodizmin sadece rasyonelleşmeyi arttırmadığını aynı zamanda önemli oranda dini canlılığı arttırdığını söylemektedir. Ama yine de bu görüşe göre çoğulculuğun, uzun vadede, dini canlanmadan ziyade sekülerleşmeyi arttırdığı iddia edilir. Sonuçta sekülerleşme süreci dini çoğulculuğun bir safhası olarak görülür ve dini çoğulculuk sekülerleşmenin önemli bir yönü olarak sayılır.[130]

F. Tönnies, Max Weber gibi klasik sosyologların çizgisi ise bu konuda bellidir. Onlar bu değişimi cemaatten cemiyet yapısına doğru bir geçiş olarak görmektedirler. Rasyonelleşme, farklılaşma gibi gelişmeler dinin daha önceki fonksiyonlarını daraltıp bunların çoğunu diğer kurumlara devretmesi ve daha çok özel alana ilgili hale gelmesiyle sonuçlanmıştır. Diğer taraftan yeni dini hareketler "yeniden kutsala dönüş" işareti olarak da görülmektedir. Bodur'a göre, dini grup ve hareketlerin canlanması ister sekülarizasyon sürecinin bir sonucu olarak kabul edilsin, isterse sekülerleşme teorisine karşı bir delil olarak gösterilsin toplumsal değişimin dinamiği olarak dini değerlerle seküler değerler arasında bir diyalektik sürecin ya da diyalogun varlığı açıkça görülmektedir.[131]

1.2.5. Modernleşme

Modernleşme kavramı bilindiği üzere sekülerleşme kavramıyla yakın ilişki içerisindedir. Sosyolojide yaygın kanaate göre sekülerleşme, modernleşmenin bir

[129] Hamilton, s. 198.
[130] Hamilton, s.198.
[131] Hüsnü Ezber Bodur, "Dini Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma, II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,* 23 - 27 Kasım 1998, s. 23.

sonucudur. Dolayısıyla sekülerleşme olgusunu tartışırken kavramsal olarak modernleşme kavramından da bahsetme gereği duyduk. Modernleşme kavramını açıklarken kavramın daha iyi anlaşılması adına türevlerine de başvurulacaktır.

Modernleşme kavramının köken itibariyle dayandığı modern (modern) kavramı, Latince bir sözcük olan modadan[132] (son zamanlar, şimdi) türetilen modernus, hodiernus, terimlerinden gelmektedir ve "düşüncedeki açıklık, özgürlük, otoritelerden bağımsızlık ve en yeni, en son düşünceler üzerine bilgi" anlamlarına gelen sıfat türünde bir kelimedir. Cevizci'ye göre modern kavramı ilk kez milattan sonra 5. yüzyılda, antiqiusun karşıtını oluşturacak şekilde, Hristiyanlığı putperest pagan kültürden ayırmak için kullanılmıştır.[133] Dolayısıyla yeni bir durumu ifade eden modern, geleneksel olandan köklü bir biçimde kopuşu ifade etmektedir.

Evvelce "asri" ve "muasır" gibi iki ayrı kelime halinde, bugün ise Türkçede "çağdaş" kelimesi ile karşılık bulan "modern" kelimesinin Batı dillerindeki karşılıkları arasında "modern", "contemporary", yine Fransızcadaki "mondaine", İngilizcedeki "mundane" bulunmaktadır.[134] Dolayısıyla Türkçede 'çağdaş' karşılığı olarak kullanılan kavram, sosyolojik olarak bir topluluğa işaret etmektedir. Geleneksel toplumun karşıtı olarak modern topluma gönderme yapmaktadır. Yalnız, hem modern toplumun karakteristiklerini tam olarak tanımlama hem de bu toplumların geleneksel toplumsal oluşumlardan fiilen ne zaman ayrıldıklarını göstermek zor kabul edilmektedir. Wagner'e göre modern kavramı ve modern toplumun nitelikleri kentleşme, endüstrileşme, demokratikleşme süreçlerinin yanı sıra ampirik-analitik bilginin ortaya çıkışına gönderme yapmaktadır.[135]

Modern sözcüğünden türetilen bir kavram olan modernite (modernlik, çağcıllık) ise Avrupa'da 17. yüzyılda aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan ve zamanla tüm dünyaya yayılan bir değerler sistemine işaret eder.[136] Aydınlanma ideallerinin getirisi olarak her türlü kutsiyetten arındırılmış bir bakış açısını merkeze alarak pozitif akla kurucu bir rol yükler ve dünyayı anlamlandırmada aklı, bilimi temel ve vazgeçilmez başvuru kaynakları

---

132 Bkz. 'moda' maddesinin detaylı açıklaması için: *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü,* Massimo Borlandi – Raymond Boudon vd. (Ed.), Çev.: Bülent Arıbaş, İletişim yayınları, İstanbul 2011, s. 535- 537.
133 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (8. Baskı) Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s. 1108.
134 İhsan Çapcıoğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, Otto Yayınları, Ankara 2011, s. 11.
135 Wagner, s. 21.
136 Veda Bilican Gökkaya, *Türkiye'de Modernitenin Ötekisi: Kadın ve Kimliği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), CÜSBE, Sivas 2009, s.10

olarak görür.[137] Bir anlamda modernite, modern olabilmiş ve modernliğin tüm vasıflarını taşıyabilmiş bir duruma işaret eder. Yani modernleşme sürecindeki toplumun son halini ve bu dönemle ilişkili yaşama biçimi ve stilini tasvir etmek üzere yaygın bir kullanıma sahip olmuştur.[138]

Gökkaya'nın aktardığına göre Jeanniere, tüm dünyayı etkisi altına alan modernitenin ortaya çıkmasında dört büyük devrim olduğunu belirtmektedir. Bunlar; Bilimsel Devrim, Siyasal Devrim, Kültürel Devrim ve Endüstriyel Devrim'dir.[139] Sosyal bilimcilere göre bu devrimlerin getirileri olarak sayabileceğimiz, modernitenin temel oluşturucularından belli başlıları rasyonelleşme, demokratikleşme, seküler ve maddi güçlerin birleştirilmesi esasına dayanan kapitalizm, bilim ve teknoloji temelli ilerleme fikridir.[140] İlerleme fikri aklı ön plana alma girişimidir. Touraine' nin tespitinde de bu açıkça görülmektedir: "*Bilimi ve bilimin uygulanımlarını harekete geçiren, akıldır; toplumsal yaşamın bireysel ya da ortak gereksinmelere uyarlanmasını sağlayan da nihayet keyfiliğin ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzenini koyan da akıldır.*"[141]

Modernitenin hayat felsefesi haline gelmiş şekli olan modernizm kavramının, Cevizci'de[142] dört farklı anlamından bahsedilmektedir. Bunlar:

I) *Geleneksel olanı yeni olana tabi kılma tavrı*

II) *Bir inanç sistemi ya da öğreti bütününü değişen koşullara uyarlama eğilimi ya da hareketi.*

III) *Sanat alanında, 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp, 20. yüzyılın ilk otuz yılı boyunca süren ve klasisizme bilinçli olarak karşı çıktığı için, Avrupa realist geleneğinden estetik kopuşu temsil eden sanat hareketi.*

IV) *Modernizm terimi aynı zamanda ve daha geniş bir felsefi çerçeve içinde, çoğunluk aydınlanmayla irtibatlandırılan idealler ve kabuller için kullanılır.*

---

[137] Hasan Şen, *Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmi Gelenek: 1923-1960 Dönemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), EÜSBE, İzmir 2008, s. 28.
[138] Hüsnü Ezber Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", Ayşe Canatan - Erdal Aksoy - Aysel Günindi Ersöz (Ed.), *Doç. Dr. Şahin Gürsoy Anı Kitabı,* (ss. 128-143), Gazi Üniveristesi Rektörlüğü, Ankara – Temmuz 2012.
[139] Gökkaya, s. 10.
[140] Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.
[141] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (9. Baskı), Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Yky, İstanbul 2014, s.14.
[142] Cevizci, s. 1114.

Hem modernliği tanımlayan hem de modernleşme sürecini yöneten sosyal-tarihsel projenin, bir akım ve ideolojinin adı[143] olan modernizm; modern bir hayat tarzını, devleti olumlayan *ve* daha iyi bir yaşam için moderniteyi vazgeçilmez kabul eden bir anlama sahiptir. Bu kavramın kullanımı noktasında aslında erken Cumhuriyet dönemi modernleşme hamlelerini tasvir etmede modernizme başvurulduğundan da bahsedilmektedir. Özellikle Tanzimat'la birlikte başlayıp Cumhuriyet'in belirli dönemlerinde ortaya çıkan "aydınların" Batılılaşma konusunda modernleşme-batılılaşma denklemi düşünürlerin bazıları tarafından 'modernizm'le ifade edilmektedir. Cumhuriyet'le birlikte toplumun genel dinamiklerine, geleneksel döngülerine uyum sağlamaktan ziyade bunları kırmaya çalışan bir modernizmi hatırlatır modernleşmeden[144] bahsedilmektedir.

Bir süreç olarak ilerlemeye vurgu yapan modernleşme kavramı; Avrupa merkezli bilgi, üretim, teknoloji, kültürün, genel anlamda hayat tarzının yeryüzü genelinde yaygınlaşma sürecine[145] işaret eder. Eski ve geleneksel toplumların modern olmalarına, moderniteye ulaşmalarına imkan veren süreçler için kullanılmaktadır. Siyasi, kültürel, ekonomik ve toplumsal boyutları olan bir kavramdır. Modernleşmenin toplumsal boyutu Weber'in de modernliğe giden özel bir dinsel yol olarak belirttiği büyü bozumu;[146] yani sekülerleşme-laikleşme ile ilgilidir.[147]

Modernleşmenin bazı göstergeleri Batı dışı toplumlarda da bulunmakla beraber, ilk önce ve gerçek anlamda Batılı dediğimiz toplumlarda ortaya çıkmıştır.[148] Giddens, modern toplumsal gelişimin sonucu oluşan bazı benzersizliği (unique) "süreksizlikçi (discontinuist)"[149] kavramıyla anlatmaktadır. Modernleşme teorisyenlerinin, Batı'nın modernleştirici amil kabul edildiği ve Batı dışı toplumların homojen-evrensel kültüre

---

[143] Nevin Meriç*, Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları,* Alfa Yayınları, İstanbul 2005, s. 43.
[144] Fazlı Polat, "Bir Dönem Türk Toplum Düşüncesinde Oluşturulmaya Çalışılan Doğu-Batı Algısı", *Türkiz*, Yıl:3, Ayı:14, Mart-Nisan 2012, s. 77-87.
[145] Mehmet Akgül, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ss.181-210), Grafiker yayınları, Ankara 2012, s. 184.
[146] Hans G. Kippenberg, "Max Weber: Din ve Modernleşme", Peter B. Clarke (Ed.), *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, (ss.121-142), Çev.: Nilgün Sofuoğlu Kılıç, İmge, Ankara 2012, s. 125.
[147] Cevizci, s. 1114.
[148] Niyazi Akyüz - Şahin Gürsoy "Modernleşme - Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", Ali İsra Güngör (Ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma,* (ss. 79-89), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2008.
[149] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (5. Baskı), Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 11.

ulaşmak için geliştirdikleri modernleşme teorisi vardır. Aslında Bodur'un[150] da belirttiği gibi "Batılı liberal demokratik anlayışın ve pratiğin evrenselleştirilmesi ve yönetim şeklinin nihai formu" Fukuyama tarafından "tarihin sonu" teziyle dile getirilmiştir.

Modernleşme teorisi; Batılı olmayan toplumların, Batı-dışı toplumların sosyo-ekonomik, politik ve kültürel geri kalmışlıktan kurtuluşlarını, onların Batılı toplumların düzeyine eriştirilmesinde gören, yani gelenekten modernliğe geçişi esas alan Amerikan Sosyolojisi teorisi[151] olarak kabul edilmektedir. Marshall[152], bu teoriyi Marksist toplumsal gelişme değerlendirmesine bir alternatif ortaya koyma gayretlerinin sonucu olarak görmektedir. Fonksiyonalizmden beslenen Amerikalı sosyal bilimciler modernleşme teorisinde, Batı dünyasını modern ve gelişmiş, Batı-dışı dünyayı ise geleneksel ve geri ya da az gelişmiş olarak görmekte ve bu süreçte modernleşme sürecini ise yapısal farklılaşmayla[153] nitelemektedirler. Buradan da anlaşılacağı gibi modernleşme teorisi bize lineer bir ilerlemeden bahsetmekte ve idealize edilen standartlara ulaşmak için Batı'nın geçtiği aşamalardan her topluluğun geçeceği öngörüsünü bildirmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi modernlik kavramı; teknolojik, ekonomik, kültürel, toplumsal ve siyasal açılardan gelişmiş ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bunu modernleşmeye uyarlarsak geri kalmış ve gelişmekte olan ülkelerin veya toplumların bunu nasıl elde edecekleri ve hangi değişim süreçlerinden[154] geçecekleri modernleşmenin problemini oluşturur.

Tekeli'ye göre modernleşme projesi Avrupa dışındaki ülkelerde iki farklı yoldan uygulamaya geçmektedir. Bunlardan birincisi kapitalizmin işleyişinin yarattığı etkilerdir. Diğeri ise Tekeli'nin sosyal mühendislikle eş tuttuğu Batı'nın üstünlüğünün ve yeni düşüncelerin etkisi altında kalan yönetici elitlerin, öte yandan kapitalist sistemin işleyişinin gerektirdiği ve yarattığı ticaret burjuvasının işbirliği içinde ve eğitim yoluyla olmaktadır.[155] Bu bağlamda Bodur'un da belirttiği gibi modernleşmenin dünya ölçeğinde

---

[150] Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.
[151] Cevizci, s. 1115.
[152] Marshall, s. 508.
[153] Cevizci, s. 1115.
[154] M. Zeki Duman, *Türkiye'de Modernleşme ve Liberal-Muhafazakâr Siyaset*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), EÜSBE, İzmir 2008, s.10.
[155] İlhan Tekeli, "Bir Modernleşme Teorisi Olarak Türkiye'de Kent Planlaması", Sibel Bozdoğan- Resat Kasaba (Ed.), *Türkiye'de Modernlesme ve Ulusal Kimlik,* (ss.136-152), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 138.

elde ettiği yaygınlığın ve genişliğin adı olarak da, dünyanın tek bir sosyo-kültürel mekan haline getirilmesi anlamında kültürel homojenleştirme ya da medeniyetler çatışması şeklinde özetlenebilecek gelişmeleri tanımlayan kavram küreselleşmedir.[156]

Modernleşme teorilerinin genel olarak tarihsel ve coğrafi bağlamı dışlayarak bizi simetrik ve düz gelişim çizgileri aramaya ittiği sıklıkla dile getirilir. Bu teoriler doğrultusunda, eğitim ve kentleşme, ekonomik kalkınma ve demokrasi, sekülerleşme gibi evrensel olarak tanımlanmış değişkenlerin ve bu değişkenler arasındaki nedensel sonuçların zaman ve mekandan bütünüyle bağımsız olarak modernleşmeyi gerçekleştirdiği kabul edilir. Fakat artık Göle'nin de belirttiği gibi tartışma alanı nedensel akıl yürütme ve metodolojik pozitivizmden modernliğin özgül, bağlama ilişkin yorumlarının analizi ve etkenlik sorununa doğru kaymaktadır. Dolayısıyla modernleşmeye evrenselci yaklaşımlardan uzaklaşmak, anlamın öznel yapısını ve kültürel kimliği, kısaca yerel doku ile modernlik arasındaki özgül eklemleşmeyi araştırmaya olanak vermektedir.[157]

Yerel doku ile modernlik arasında bağlantı kurulmasına iten sebeplerden birisi de modernliğin temel unsurları arasında sayılan homojen dünya toplumu ya da küresel medeniyetin gerçekleşeceği beklentilerinin gerçekleşmemesidir. Bütün bu gelişmeler çoklu modernlik tezinin doğmasına neden olmuştur.

S. N. Einstadt tarafından 1970'li yıllarda geliştirilen çoklu modernite tezi, modernitenin koloniyalizm gibi çeşitli yollarla tüm dünyaya yayılmış olsa da onun homojenleştirici kültürel yönüyle pek başarılı olmadığını iddia eder. Modernleşme dinamiklerinin her toplumun kendine özgü sosyal yapısı ile etkileşimi sonucu çoğulculaşmanın olacağını savunan çoklu modernite tezi, modernitenin ortak getirilerinin farklı toplumsal bağlamlarda değişik biçimlerde tepkimede bulunacaklarını ve yeniden üretileceğini savunur. Ayrıca geleneği toptan reddetmek yerine onun yeniden değerlendirilmesi ve ortaya çıkan şekliyle ilgilenmektedir.[158]

---

[156] Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.
[157] Nilüfer Göle, "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı", Sibel Bozdoğan, Resat Kasaba (Ed.), *Türkiye'de Modernlesme ve Ulusal Kimlik*, (ss.70-81), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s.70.
[158] Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.

1.2.6. Çoklu Sekülerlik

Çoklu modernite ile birlikte düşünülebilecek bir kavramsallaştırma da "çoklu sekülerlik"tir. Klasik sosyoloji geleneğinin izinden giden sekülerleşme teorisinde değişim doğrusal bir çizgiyi ifade etmekteydi. Nasıl ki 1960'lı yıllardaki dekolonizasyon, 1980'lerin sonunda ve 1990'lı yıllarda Avrupa'da komünizmin yıkılışı ile küresel etkinin dünyaya yayılması "çoklu modernite" adındaki yeni paradigmayı literatüre soktuysa, aynı şekilde benzer süreçlerden etkilenen sekülerleşmenin klasik versiyonu yerine çoklu sekülerliği akla getirmiştir.

Bodur'un çalışmalarında[159] karşımıza çıkan çoklu sekülerlik, Batı-dışı sekülerlik biçimlerini tasvir edip anlamaya dönük bir kavramsallaştırmadır. Bu açıdan bir büyük anlatı olan Batı sekülerliği, Avrupa-dışı deneyimleri belirlenmiş bir dizi ölçütle değerlendirmiş ve tutarsızlıkları ya da kusurlarıysa evrensel olduğu varsayılan bir modele bakarak ölçen bir sosyolojik bakışı dayatmıştır.[160] Bhambra'nın[161] modernleşmeyi anlatırken kullandığı "doğrusallık" ve "yakınsama"[*] varsayımları aynı şekilde çoklu sekülerlik kavramsallaştırmasının karşı çıktığı tutumları anlatmak için kullanılabilir. Bu açıdan bu kavram, sekülerleşme teorileri ile ilişkilendirilen sekülerleşmenin tek bir teoriden ibaret olduğu fikri ile Avrupa merkezci Doğu'ya Batı'dan bakmayı ifade eden "oryantalist" tutumu yadsır.

Bodur'un Türkiye bağlamında İslam özelinde sekülerlik-din ilişkisini tartıştığı paragrafta;

"İslam, modern Türk toplumunun ve kültürünün şekillendirici amili olarak önemli bir referans kaynağı olmaya devam etmektedir. Ancak İslam'ın algı ve pratiğine toplumsal tezahürlerine bakıldığında resmi-formel İslam'dan tasavvufi ağırlıklı grup ve hareketlere, geleneksel İslam anlayışından yenilikçi İslami yorumlara kadar büyük bir çeşitliliği görmek mümkündür. Modernitede, sekülerizm ve İslam konusundaki çalışmaların artışıyla birlikte din-devlet ilişkilerinin mahiyeti hakkında ciddi değişiklik

---

[159] Hüsnü Ezber Bodur, "Modernleşme, Küreselleşme, Sekülerleşme ve Din", Fazlı Polat – Adil Çiftçi (Ed.), *Din Sosyolojisi*, ATAAÖF Yayınları, Erzurum 2012, s.12. - Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 140.
[160] Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis yayınları, İstanbul 2012, s. 12.
[161] Bhmabra, s. 64-65.
[*] "Modernitenin, insanın evrimsel potansiyelinin doruk noktasını teşkil ettiğini iddia eden tez." (Bhmabra, s. 72.)

yaşandığı da anlaşılmaktadır. Müslüman çoğunluklu seküler bir devlet yapısıyla İslam dünyasında ayrıcalıklı bir konumda olan Türkiye'de sekülerleşme anlayışından ziyade çoklu sekülerliklerden de söz edilebileceği ifade edilmektedir."[162] din-devlet-toplum ekseninde uygulama ve sekülerleşmeden anlaşılanın değişebilirliği çoklu sekülerlikle ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu kavramın vurgusu sekülerleşme anlayışını yerel koşullara ve kültürlere adapte etmesinde kendisini gösterir.

1.3. SEKÜLERLEŞME TEORİLERİ

Farklı bilim dalları, ilk dönemden günümüze devam eden değişimin değişmezliği gerçeği çerçevesinde, değişimin bu gerçekliğine uygun açıklamalar üretmeye çalışmaktadır. Değişim çerçevesinde üzerinde durulan konulardan birisi de sekülerleşme olgusudur. Bu kavramı ele alış biçimi değişik meslekler tarafından farklılaşabilmektedir. Bu bakımdan tarihçiler, filozoflar, teologlar, hukukçular, sosyal ve siyaset bilimciler meseleyi değişik yönleriyle ele alıp incelemektedirler.

Modernleşme olgusunun alt sistemi ve oluşturucusu kabul edilen sekülerleşme sürecinin, sosyolojinin üzerinde önemle durduğu konuların başında geldiği söylenebilir. Bu çerçevede sekülerleşme olgusu üzerine değişik teoriler ileri sürülmüş ve bu teorilere deliller bulma yoluna gidilmiştir. Sekülerleşme olgusu tarihten günümüze bir gerçek olarak kabul edilirken onun göstergelerinin toplumdan topluma değişiklik göstermesi tartışma konusu olmuştur.

Genel kanaatin doğrultusunda sosyologlar arasında da 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir dini canlanmadan bahsedilmektedir. Bu toplumsal değişim; sanayileşme, modernleşme ve kitle iletişim araçlarının hızlı gelişmesiyle birlikte dini kurum ve sembollerin daha önce sahip olduğu önem ve prestijin azalacağını öne süren klasik sayılabilecek teorik açıklamaları yetersiz bırakmış olacak ki farklı sosyolojik perspektifler gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Son zamanlarda ortaya çıkan sekülerleşme ile ilgili görüşler; dini kurum ve sembollerin, iddia edildiği üzere, toplumsal önemini yitirmediğini, aksine yakın zamanlarda meydana gelen birtakım gelişmelerle dinin daha da güçlendiğini ve daha önce ifade edilen fikirlerin geçerliliğini kaybettiğini öne

[162] Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.

sürmektedir.[163] Buradan hareketle sekülerleşme olgusu ile ilgili farklı açıklamalar, farklı okumalar sosyolojideki çok sebepliliğe gönderme yapmaktadır. Ayrıca din toplum ilişkilerindeki git-geller süreci etkileyen unsurlardır. Bu noktada sekülerleşme ile ilgili yerel ve bölgesel olguların önemi ortaya çıkmaktadır. Bazı sosyologlar tarafından sekülerleşmenin yerelliği öne çıkarılsa da sosyal gerçeklikler bunu pek doğrulamamaktadır. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'da farklı sekülerleşme teorilerinin ortaya atılması bu çeşitliliği güçlendirmektedir.

Dini-sosyolojik perspektiften ele alınan sekülerleşme olgusunun, din-siyaset ilişkilerinde yeni anlayışların ve teorilerin geliştirilmesine yol açtığı söylenebilir. Bu çerçevede hem süreç hem teorik gelişme olarak sekülerleşme ile ilgili tartışmalar sosyolojide, dolayısıyla da din sosyolojisinde devam etmekte, hatta onun rotasını belirlediği vurgulanmaktadır.

1.3.1. Katı (Klasik) Sekülerleşme Teorisi

Aydınlanmaya kadar geri götürülebilen[164] klasik sekülerleşme teorisi tekâmülcü toplum anlayışı paralelinde sosyolojinin konusu olmaktadır. Bu tezin öngörüleri oluşturulurken din-sekülerleşme ilişkisinin belirleyici olduğu söylenebilir.

Sosyoljinin ilk dönem öncülerinden bu yana din konusunun sekülerleşme ile bağlantılı olarak sürekli gündemde olduğu bilinmektedir. Aslında sosyal bilimcilerin ve Batı'nın seçkin entelektüellerinin dinin sonunun yaklaştığı öngörüsü daha sonra "sekülerleşme tezi" denilen bir teori haline gelmiştir. Stark'ın bildirdiğine göre de teorinin ilk savunucuları İngilizler olmuşlardır. Çünkü XVIII. Lui döneminde 1660'taki Restorasyon Devri ile birlikte İngiltere'deki sosyo-kültürel ortam buna zemin hazırlamıştır.[165]

Bu teorinin ortaya çıkışında Batı'nın, özellikle de Avrupa tarihinin iki safhasının Ortaçağ ve Modern zamanların karşılaştırmasının önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Bu karşılaştırmada dinin toplumdaki görünürlüğünü ele alan sosyologlar Ortaçağ'ı dinin egemenliği altında geçen bir "Altın Çağ" olarak kabul ederler. Modern zamanlar ise,

---

[163] Ali Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım", *KSÜİFD*, 16 (2010), s. l49-190.
[164] Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ss. 11-32), Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s.13.
[165] Rodney Stark, "Secularization R.I.P." *Sociology of Religion*, Fall 1999; 60, 3; s. 249-273.

aydınlanma düşüncesinin toplumsal ve bireysel açılımları neticesinde dinden uzaklaşmanın hakim olduğu bir dönem olarak görülür. Buna göre sekülerleşme moderniteye eşlik eden kaçınılmaz bir süreç olarak görülmüş ve doğrusal bir şekilde dinin gerilemesi iddia edilmiştir.[166] Daha doğrusu modern toplumların, dini gelişimi ile ilgili teorik düşüncelerin tek bir değerler dizisinin egemenliği altında olduğu söylenebilir. Rasyonelleşme süreci, bireysel özerklik iddiası ve kurumların farklılaşması anlamına gelen modernite ile büyük tarihi dinler tarafından temsil edilen din olgusu arasında yapısal bir uyumsuzluk olduğu iddia edilir.[167]

1980'lere kadar Din Sosyolojisinde hakim konumda olduğu iddia edilen klasik sekülerleşme teorisinin iddiası şudur: Daha önceleri sosyal yapılar ve politik kurumlar dini anlamlarla yüklü iken bunların seküler alanlara transfer edilmesiyle kiliseler halk desteğini kaybetmiş ve insanlar artık daha az dindar hale gelmiştir.[168] Basit tarzda bunun, hem toplumda hem de bireylerin bilincinde dinin gerilediği bir süreç olarak tanımlandığı[169] söylenebilir.

Başlangıçtan; yani kurucu sosyologların yaşadığı klasik dönemden günümüze kadar sosyolojinin sekülerleşme olgusunun büyüsünden kurtulamadığı sık sık dile getirilir. Kavram olarak sekülerleşme kullanılmasa da sosyolojinin ilk kurucuları sayılabilecek kişilerin bu kavramın içeriğine yönelik paralel kullanımları dikkat çekmektedir. Ayrıca dinin konumu ve sonrası hakkındaki ilk dönem sosyologlarının görüşlerinin daha sonraki bu tezi savunan kişilerce ana prensip olarak kullanılması bu kişilere (Comte, Marks ve Weber) gidilmesini gerekli kılmaktadır. Burada, klasik teori çerçevesinde değerlendirilecek kurucu sosyologların düşünceleri Weber'in rasyonel bilinç düzeyinin artmasıyla dünyanın büyüsünün bozulacağı (disenchantment of the World)[170] görüşü çerçevesinde ele alınabilir.

Kurucu sosyologlardan olan ve sosyolojinin isim babası sayılan Aguste Comte (1798-1857), tıpkı diğer 19. yüzyıl düşünürleri gibi dinin öneminin kademeli olarak

---

[166] Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri,* s. 151-152.
[167] Daniele Hervieu-Leger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", Bünyamin Solmaz - İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* (ss. 109-124.), (2. Baskı), Çev.: Halil Aydınalp, Çizgi Yayınları, Konya 2009.
[168] Phillips, s. 139-153.
[169] Peter L. Berger, "Reflections on the Sociology of Religion Today", *Sociology of Religion,* 2001, Vol. 62, No. 4, 443-454.
[170] Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*, (2. Baskı), Orient Yayınları, Ankara 2015, s.25.

düşeceğine ve endüstri toplumunun gelip çatmasıyla birlikte de anlamının kaybolacağına inanan kişilerdendi.[171] Aslında Klasik Sekülerleşme Teorisinin kökleri tartışılırken erken XIX. yüzyıla ve Henri Saint Simon ve Auguste Comte'un yazılarına kadar geri gidilebileceği söylenir. Onların analizlerinin, detayda bir yere kadar farklı olmasına rağmen, hem insanlık tarihinin kademeli olarak geleneksel dinin güç ve inandırıcı farklı aşamalarının bir sürekliliği olarak hem de tek yönlü olarak devlet ve bilimin büyüyen etkisi tarafından zayıflatılan bir sürece sahip[172] olduğu söylenebilir.

Comte, toplumların evrimi hakkında temel bir teori geliştirdi ve insanlığın bu sürece dahil olduğunu iddia etti. Bu teori, doğanın kanunlarına karşı çıkılamadığı gibi toplumun da değişmez yasalara boyun eğdiği ön kabulüne dayanır. "Tekâmülcü toplum anlayışı" denilen bu görüşü paylaşan Comte, insanlık tarihinin belli merhalelerden geçerek geliştiğini, bürokratikleşmiş devlet yapısının ve bilimin artan etkisiyle geleneksel dinin gücünün, makullüğünün yavaş yavaş kaybolacağını iddia etmektedir.[173]Comte, insanlık tarihinin geçeceği bu merhaleleri "üç hal kanunu" (*law of three stages)* ile formülleştirmektedir. Ayrıca O, dinin; bir sistem olarak doğal ve toplumsal alanı anlamada yetersiz kaldığını, insanların sonradan oluşturdukları, gerçekte var olmayan ama kutsal denilen bir olguya yönelerek yeryüzündeki eylemlere kayıtsız kaldığını ileri sürmektedir.[174]

Comte, inanç ve dogmayı terk ederek bunların yerine bilimsel temelli bir "insanlık dini" (religion of humanity) önermekte, sosyologları da bu dinin rahipleri kabul etmektedir.[175] Toplumların insanlık dinine geçebilmesi için yukarıda ifade edilen üç hal kanununda pozitivist evreye geçmesi gerekmektedir. Bu üçüncü evre bilim ve aklın, doğaüstü güçlere inancın yerine geçeceği[176] bir aşamayı ifade etmektedir. Comte'a göre modernleşme denilen süreç; insanlığın, sosyal evrimin ilk basamağı olan teolojik dönemden sıyrılmasını sağladığı gibi sosyoloji biliminin, ahlaki yargıların temeli olarak dinin yerine geçeceği bir süreci başlatacaktır. Fakat Comte'de bunun tam olarak ne zaman başarılabileceği bilgisi net değildir.[177]

---

[171] Norris - Inglehart, s. 3.
[172] Gorski, s. 110-122.
[173] Bodur, "Modernleşme, Küreselleşme, Sekülerleşme ve Din", s. 14.
[174] Aldridge, s. 56-58.
[175] Anthony Giddens, *Sociology*, (8. Baskı), Polity Press, Cambridge 2009, s.13.
[176] Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", s. 587-611.
[177] Stark, "Secularization R.I.P.", s. 249-273.

Comte'un görüşleri " Comte, dinsiz bir topluma mı ulaşmayı düşündü?" tarzında bir soru işareti bırakabilir. Genel kanaate göre O, dinsiz bir topluma ulaşmayı düşünmedi. O'nun teorisi dinsizlikten ziyade bir din kurmaya (insanlık dini) dayanıyordu. Ama Comte'un dini doğaüstü güçleri içermiyordu, sadece sosyal kontrol mekanizması için dinin gerekliliği faraziyesinden hareket ediyordu. Sosyalleştirmeye odaklı ve bağlılığı güçlendirici sosyal ritüellerin, Comte'un dininin doktrinlerinin merkezini oluşturduğu[178] söyleneebilir.

Materyalist anlayışa sahip Karl Marx (1818-1883) toplumsal değişimi makro seviyede açıklayan büyük boy kuramlardan olan "çatışmacı kuram"ın öncülerindendir. Marx'ın bütün tarihi, diyalektik ilişkiye dayalı üç döneme ayırdığı sıkça dile getirilir: İnsanın özgür olduğu tez dönemi, teknolojinin etkili olduğu ve insanın yabancılaştığı anti-tez dönemi ve sınıfsız toplumun ortaya çıkacağı sentez dönemidir. Bu değişimin temelinde belirleyici olarak üretim ilişkileri görülür.[179] Dolayısıyla Marx'ın din konusundaki görüşlerinin de genel düşünce yapısının dışında olmadığı söylenebilir. Ona göre din insanı değil, insan dini yapmıştır. Bu aşamada dini, yoksulluğun ve ıstırapların bir sonucu olarak görmektedir. Din, talihsiz insanların aldıkları derin bir nefes sayılırken aynı zamanda kitlelerin afyonu olarak nitelendirilmiştir. Ona göre din, tam bir yabancılaşma formudur. Dolayısıyla, insana yanıltıcı mutluluk veren dini ortadan kaldırmak insanın gerçek çıkarına uygun görülür. Dobbelaere'nin aktardığına göre Marx: "Devletin dinden kurtarılması, insanın dinden gerçek manada kurtarılması için yeterli değildir." diyerek dinin özel alana indirgenmesini bile yeterli görmemektedir. Ayrıca insanın dine tamamen yabancılaşmasını öngörmektedir.[180]

Marx'ın ekonomik konularda olduğu kadar din konusunda da evrimci olduğu görülmektedir. Aslında O'nun, bütün toplumlardaki din hakkında bir genellemeye gitmeye hazırlanmış olmasına rağmen, öncelikle sınıf sisteminin hüküm sürdüğü toplumlardaki dine ve sömürülenler arasında sınıf bilincinin gelişimini ifade etme veya

---

[178] Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", s. 587-611.
[179] Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ss. 271-296), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
[180] Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", s. 109-128.

engellemedeki dinin rolüne ilgi duyduğu[181] söylenebilir. Bu açıdan Marx, dine, bağımlı değişken rolü yüklemektedir.[182]

Schiller'den aktardığı dile getirilen ve sözcük olarak "Nesnelerden büyünün, sihirin kovulması" anlamına gelen ünlü "dünyanın büyüden arındırılması" ifadesiyle sekülerleşmeyi sosyoloji literatürüne kazandıran Weber ise,[183] rasyonel mantığın modern yaşamın neredeyse tümünde nasıl etkin hale geldiğine ilgi duymuş ve buna "kapitalizmin ruhu" ismini vermiştir.[184] Weber'in araştırması, Batı medeniyetinde XVI. yüzyıldan itibaren birbiri ardınca hayatın tüm alanlarında "olayların izahının bu dünyadaki tecrübelere ve insan aklına müracaatla mümkün olduğu" inancına dayalı bir sürecin oluşmaya başladığını ortaya koyup delillendirmeye dayanıyordu.[185] Weber'in bu "gözünü açma (*disenchantment*)" çalışması Shiner'in ifadesiyle geri çevrilemez bir rasyonelleşme trendi dünyaya "kendi kendine yeten nedensel bir yapı" anlamını yüklediğini göstermiştir.[186] Bu, dünyanın büyüden arındırılması "Protestan kültür"ün diğer tüm dinsel gelenekler gibi rasyonalize olmasına, entelektüel bir boyut kazanmasına bağlanmaktaydı.[187]

Weber'in deyimiyle teknik kurallar ve bürokratik rollerle sanki "demir bir kafes"e[188] bürünen dünya, Arslan'a göre bireyin; varoluşsal ve içsel kurtuluşunu, toplumsal alanın bir üyesi olarak değil, "sırf bireysel" ve mistik tarzda arayacağına işaret etmektedir. Weber'e göre, kültür rasyonelleştikçe dini tecrübe olabildiğince irrasyonel alana kayar. Rasyonelleşme arttıkça mistik ve büyüsel-dinsel olana ilgi artar. Bu da bölünmeyi, kurtuluşu bireysel bazda arama eğilimini güçlendirir. Neticede bu bireysel

---

[181] Betty R. Scharf, "Dine Sosyolojik Yaklaşım: Öncüler", Bünyamin Solmaz - İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ss.23-49), (2. Baskı), Çev.: Bünyamin Solmaz, Çizgi Yayınları, Konya 2009.
[182] Grace Davie, "Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Tartışmalar", Bünyamin Solmaz - İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ss.73-88), (2. Baskı), Çev.: Bünyamin Solmaz, Çizgi Yayınları, Konya 2009.
[183] Robinson, s. 343-355.
[184] Swatos - Chiristiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", s. 209-228.
[185] William H. Swatos - Kevin J. Chiristiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor,* (ss.95-121), Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
[186] Shiner, "The Concept Of Secularızatıon In Empırıcal Research", s. 207-220.
[187] Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, (3. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 73.
[188] Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *The British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4, 1977, 419-449.

bazda aranan gerçeklik, büyüsü bozulan dünyanın yeniden büyülü hale getirilmesi gibi ironik bir duruma da işaret etmektedir.[189]

Geleneksel ve karizmatik toplumsal sistemlerin yerini alan, hukuki-rasyonel sistemlerin egemenliğini ifade eden rasyonelleşme, aydınlanmış aklın özgürleştirici zaferi ile aynı şey değildir. Weber'de rasyonelleşme ile karakterize olan modernitede, Comte'un toplumu inşa etme görevini yüklediği doğadan ve Weber'in deyimiyle "ruhu olmayan uzmanların"; yani bürokratların egemenliğinden ve din adamlarının egemen konumunun sona ermesinden söz etmek mümkündür.[190]

Yukarıda işlendiği gibi kurucu sosyologların kullandıkları kavramsallaştırmalar, yöntemler farklı olsa da sekülerleşme noktasında söylediklerinin klasik teze uygun düştüğü görülmektedir. Bu noktada sekülerleşme tezini destekleyecek olan, daha sonrakiler için ise ilham kaynağı olacak olan teoriler kurucularda kısaca; dünyanın bir zamanlar düşünce, eylem ve kurumsal anlamda kutsalla dolu olduğu ön kabulüne dayanıyordu. Reform ve Rönesans sonrasında modernleşmeyle birlikte kutsalın hakimiyetine son verildi ve belki de zamanla kutsal, özel alan hariç tamamen yok olacaktı.[191] Aslında modernite ile sekülerleşmeyi bütünleyici birer parça olarak gören ilk dönem sosyologlarda sekülerleşme ile ilk etapta vurgulanan, geleneksel dinlerin toplumsal önemlerinin kaybolacağı idi. Çünkü sanayileşen toplumların dünya görüşlerini dini mitlerden ve sembollerden bağımsız olarak meydana getirme eğiliminde oldukları dile getirilmiştir. Bu bağlamda kurucu sosyologlar olarak isimlendirdiğimiz Comte, Durkheim, Weber ve Marx gibi sosyal bilimciler sanayileşmenin ve bilimsel bilginin gelişmesinin sekülerleşmeye yol açacağı görüşünü açıkça beyan etmişlerdir.[192]

Kurucu sosyologlardan esinlenerek modern dönemde dinin dönüşeceğini iddia eden klasik sekülerleşmenin savunucularına da burada değinmek gerekir. Brian Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere gibi sosyolojinin önemli kabul edilen isimleri teoriyi hararetle savunan isimler[193] arasında sayılır. Bu isimlerin genel olarak tartışmalarda üzerinde durdukları temel kavramların "farklılaşma, rasyonelleşme ve

---

[189] Mustafa Arslan, "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010/1 (1), 195-210.
[190] Aldridge, s. 66.
[191] Swatos - Chiristiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", s. 95-121.
[192] Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme".
[193] Ali Köse, "Modernleşme - Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu,* Erzurum, 7-9 Eylül 2001, 203-216.

dünyevileşme" olduğu söylenebilir.[194] Dolayısıyla buradan hareketle bu kavramları klasik sekülerleşme teorisinin temel dayanakları olduğu iddia edilebilir.

Genel olarak sekülerleşmenin toplumun organizasyonunda, kültüründe ve kolektif mentalitesinde meydana gelen en temel sosyal süreç olarak tanımlandığı[195] klasik sekülerleşmede en önde gelen temsilcilerden birisi de Wilson'dur. Hala klasik sekülerleşme alanına ciddi katkılar sağlamaya devam eden kişi olarak bahsedilen Bryan Wilson,[196] sekülerleşmeyi dini düşünce pratik ve kurumların sosyal öneminin kaybolmasına yol açacak bir süreç olarak tanımlamaktadır. [197]

Norris ve Inglehart klasik tezi anlatırken "Rasyonalizm: İnanç Kaybı" ve "İşlevsel Evrim: Amaç Kaybı" şeklinde iki ayrı bakış açısı farkıyla bu tezi işlemektedir. 1960 ve 1970'li yıllar süresince popüler olduğu öne sürülen "Rasyonalizm: İnanç Kaybı" argümanını savunanlar arasında, Weber'in de çalışmalarından etkilendiği dile getirilen Peter Berger, David Martin, Brian Wilson gösterilir.[198] Yukarıda da değinildiği gibi sekülerleşmeyi; dinin toplumsal öneminin azalmasını ifade eden bir süreç[199] olarak tanımlayan, "Rasyonalizm: İnanç Kaybı" savunucusu Wilson, sekülerleşmeyi; modernite, bilim, teknoloji, sanayileşme ve şehirleşme gibi Hristiyanlık dışı faktörlere yönelerek aramıştır. O rasyonalitenin gelişmesine sekülerleşme sürecinde merkezi bir rol verir. Bu çerçevede Hristiyanlığın tabiatında olduğu varsayılan rasyonelleştirici güçler merkezi sayılmaz.[200]

"Rasyonalizm: İnanç Kaybı" perspektifinde aydınlanmanın; bilimsel bilgiye, evrenin teknolojik kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçütlerine dayalı rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıkardığı dile getirilir. Rasyonalizmin modern dünyada, kilisenin merkezî iddialarını boşa çıkardığı ve Batı Avrupa'da hurafeye dayalı dogmaları yıkarak inanç kaybına neden olduğu savunulur. İnanç kaybının ise dinin çözülmesine, kiliseye üyelik, devam alışkanlıklarının ve bireysel dinî pratiklerin erozyona uğramasına, mezhebî

---

194 Tschannen, s. 395-415.
195 Bodur, "Modernleşme, Küreselleşme, Sekülerleşme ve Din", s. 15.
196 Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* (ss. 245-262.), (2. Baskı), Çev., İhsan Çapcıoğlu, Çizgi Yayınları, Konya 2009.
197 Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 34-46.
198 Norris - Inglehart, s. 7-11.
199 Küçükcan, s. 109-128.
200 Hamilton, s. 201.

kimliklerin toplumsal anlamlarının kaybolmasına, inanç temelli kurum faaliyetlerine katılım ve sivil toplumdaki dinî gruplara verilen desteğin azalmasına sebebiyet verdiği iddia edilir.

Wilson'un Hristiyanlığın dışında aradığı sekülerleştirici unsurların aksine Berger dünyevileşmenin köklerini İsrail dinine ait eldeki en erken kaynaklarda aramaktadır. Yani "dünyanın büyüsünün bozulması"nı Eski Ahit'le birlikte başlatmaktadır.[201] Gerçi Berger'in görüşlerini klasik sekülerleşme taraftarı olduğu dönem ve bu teorinin argümanlarına karşı görüşler ileri sürdüğü dönem olmak üzere ikiye ayırmak gerekmektedir. Klasik sekülerleşmenin hararetli savunucusu olarak sayılabilecek söylemleri daha çok 1968 yılında New York Times'ta verdiği mülakata dayandırılmaktadır. Stark'ın aktardığına göre Berger, 21. yüzyılda dine inananların dünya genelinde kalabalık seküler kültüre karşı direnmek olasılığında olan küçük bir sekt olarak kendilerini bulacağını ifade etmektedir. Ayrıca bu yüzyılda dine inanacak kimseleri bir Amerikan üniversitesini ziyarete gelen Tibetli bir müneccimin komik görüntüsüne benzetmektedir.[202]

Diğer taraftan ilk olarak Durkheim'in *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912) eserinde dile getirdiği işlevsel perspektifin 1950'li yıllarda baskın sosyolojik görüş haline geldiği ifade edilir. Durkheim[203]'den etkilenerek bu yaklaşımı savunan teorisyenlerin başlıcaları Steve Bruce, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere olarak sayılır. Norris ve İnglehart'ta yukarıda değinildiği gibi "İşlevsel Evrim: Amaç Kaybı" şeklinde başlık bulan bu yaklaşımın savunucularına göre sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrılma, dinin toplumdaki merkezî rolünün ortadan kalkmasına neden olacaktır. Bu yaklaşıma göre din, sadece basit inanç ve düşünce sisteminden ibaret değildir. Dinin doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın çeşitli alanlarındaki törenler ve ritüellerle ilgili işlevsel bir yönü de olduğu vurgulanır. Diğer sekülerleşme yaklaşımlarında vurgulandığı gibi sanayileşmiş toplumlarda iş yaşamındaki profesyonelleşme, meslekî farklılaşma kilise ve din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden

---

[201] Berger, *Kutsal Şemsiye 'Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları'*, s. 207.
[202] Stark, "Secularization R.I.P." s. 249-273.
[203] Norris ve Inglehart, klasik sekülerleşme tezini anlatırken "İşlevsel Evrim: Amaç Kaybı" isimlendirmesini Durkheim'den mülhem koymaktadır. Dolayısıyla Durkheim'i klasik sekülerleşme tezi teorisyenleri arasına sokmaktadır. Her ne kadar Durkheim burada zikredilse de kanaatimiz bu kişinin İçsel/Dinsel/Ilımlı sekülerleşme tezine daha yakın düştüğüdür.

alacaktır, almıştır. Devletin kurduğu okul, hastane ve bakımevi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki kurumsal tek merkezliliğine son vermiştir. Dolayısıyla işlevsel evrim ve kurumsal/meslekî ayrışmaların dinin ve kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeye sebebiyet verdiği ifade edilmiştir.[204]

"İşlevsel Evrim: Amaç Kaybı" savunucularından sayılan Bruce da sekülerleşme ile bilimsel gelişme arasında bağ kurmaktadır. Bilimsel gelişmelere dinin gücünü kırmada önemli bir rol vermektedir. Aynı şekilde teknolojik gelişmelerin dini terimlerle açıklanan birçok olgunun sayısını giderek azalttığından söz etmektedir. Dolayısıyla teknolojik gelişmelerin bireylere fiziki dünya üzerinde daha fazla kontrol etme imkanı sağladığını ve böylece dini açıklamalara ve çarelere daha az başvurulduğunu ifade etmektedir.[205]

Wilson gibi Bruce de klasik sekülerleşme paradigmasını belli bir bölge ve belli bir inanç grubunu kapsayacak şekilde ortaya koymaktadır. Aslında bu paradigma zaten Avrupa, ABD, Kanada, Yeni Zelanda ve Avustralya gibi ülkelerin sekülerleşmesinin sebebini modernleşmeye bağlamıştır. Yani bu modernleşme sürecini yaşamış bölgelerin dışında kalan bölge ve ülkeler bu teorinin dışındadırlar. Dolayısıyla teori evrensel bir iddia taşımamaktadır. Weber'in Protestan Ahlakı tezinde de vurgulandığı gibi sekülerleşme teorisi belli bir tarih aralığında, belli bir çoğrafyada din-toplum-modernleşme[206] arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılabilir. Bruce'un paradigmasında Protestan Reformu, sekülerleşmeye yol açan tarihsel dinamikler içerisinde en başı çeker. Bruce'un eserlerine bakıldığında bunu rahatlıkla görebiliriz. Özellikle "*God is Dead*" eserinde tablolaştırdığı sekülerleşme tezinde bu açıkça görülmektedir. Şemanın tepesine yerleştirilen "Protestan Reformu" bireyselleşmenin ve rasyonelleşmenin[207] ana sağlayıcısı olarak görülmüştür.

Genel olarak söylemek gerekirse klasik sekülerleşme teorisinin ilhamını modernleşmeyle birlikte sadece toplumdan değil, bireyin zihninde de dinin gerilemesine yol açacağı şeklinde klasik olarak vurgulanan Aydınlanma düşüncesinden aldığı ve bu teorinin 1950'li ve 1960'lı yıllarda ortaya konan çalışmalara[208] dayandığı söylenebilir. Ayrıca modern bir kapsama sahip olan bu tez, görüldüğü gibi dinin veya onun otoritesinin

---

[204] Norris - Inglehart, s. 9-11. - Küçükcan, s. 109-128.
[205] Hüsnü Ezber Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 34-46.
[206] Ertit, s. 64.
[207] Bruce, *God is Dead: Secularization in The West*, s.4.
[208] Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri,* s. 152.

çökmesine neden olacağı iddiasında bulunuyordu. Batı toplumları özelinde yaşanan bu süreç, geri döndürülemez kronolojik bir toplumsal ve tarihi süreç olarak görülüyordu.

Bu teori hakkında detaylı bilgi veren sosyologların teorinin farklı boyutlarına vurgu yaparak çerçevenin çizilmesi ve anlaşılması adına detaylı bilgi sağladığı gibi kaynak açısından da zengin bir bilgi birikimi bıraktıkları söylenebilir. Aynı zamanda bu çok boyutluluk bu teori üzerinde kafa yoranlar açısından çeşitli kavramların üretilmesini sağlamıştır.

Tschannen, sosyologların klasik sekülerleşme tezine ait kavramlaştırmalarını makro, mezo ve mikro tarzında sınıflandırmaya gitmiştir. Bir benzeri kavramsallaştırmada ise şunlar dile getirilir: Kurumsal farklılaşma (*institutional differentiation*), otonomlaşma (*autonomization*), rasyonelleşme (*rationalization*), sosyalleşme (*societalization*), dünyanın büyüsünün bozulması (*disenchantment of the World*), özelleşme (*privatization*), genelleşme (*generalization*), çoğulculuk (*pluralization*), görecelilik (*relativization*), dünyevilik (*this-worldliness*), bireyselleşme (*individualization*), brikolaj (*bricolage*), inançsızlık (*unbelief*) ve kilise dindarlığındaki azalma (*decline of church religiosity*).[209]

Klasik sekülerleşme teorisinin anlayışında sekülerleşme, dinin insanların yaşamlarında ve sosyal kurumlardaki etkisinin iyice azalmasına yönelik bir trend olarak görüldüğü gibi diğer taraftan modernleşmeyle birlikte dinin bu dünyaya ait her şeyi düzenleyen bir kurum olmaktan çıkıp kendi asli alanına girme süreci olarak da tanımlanmaktadır. Genel olarak ampirik araştırma ve teorik tartışmalarda farklı manalara gelecek şekilde kullanılan sekülerleşme;[210]

I) *Dinin gerilemesi*

II) *Bu dünyaya uyma.*

III) *Toplumsal kurumların dinden ve dinin yetkisinden bağımsızlaşması,*

IV) *Dini inançların yerini kurumların alması.*

V) *Dünyanın kutsallıktan uzaklaşması.*

VI) *Kutsal toplumdan seküler topluma geçiş.*

VII) *Dünyanın büyüsünden kurtulması,*

---

[209] Swatos - Kivisto, *Encyclopedia of Religion and Society*, s. 452.
[210] Hüsnü Ezber Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 38.

VIII) *Dini inanç ve davranışların seküler alanlarda eşdeğer yapılanmalara kayması*[211] gibi maddelerle özetlenebilmektedir.

1.3.2. İçsel /Dinsel / Ilımlı Sekülerleşme Teorileri

Aydınlanma düşünürlerinin fikirlerinden ilham aldığı söylenen klasik sekülerleşme tezi birtakım öngörülerde bulunmuştu. Bu öngörülerin II. Dünya Savaşı sonrası dönemde de devam ettiği görülmektedir. Savaş sonrası dönemde din sosyologlarının, dinin kamusal etkisinin düştüğü konusunda hemfikir oldukları belirtilir ve çoğu özel inancın kendisinin düşmeye veya kaybolmaya bile bağlı olduğu inancı taşıdığı dile getirilir. 1960'lı yıllar boyunca, sekülerlik tezinin modernleşme teorisine entegre edildiği ve onun merkezi aksiyomlarından biri olduğu dile getirilmişti. Toplumlar modernleştikçe toplumların daha karmaşık, daha rasyonel, daha bireyci ve daha az dindar oldukları, olacakları[212] sürekli yinelendi. Bu beklentiler içerisinde sekülerleşme taraftarları "gerici", "batıl" ve "hurafe" gibi inançların bu süreçle birlikte yok olacağı hissine kapılıyor ve bunun çok iyi bir şey olduğunu düşünüyorlardı.[213] Ayrıca sekülerleşme taraftarlarının bu yok olmaya paralel olarak bilimsel ve teknolojik ilerlemenin gelişmesiyle toplumsal sorunların da çözüleceğine dair iyimser beklentiler içerisinde oldukları söylenebilir. Böylece bu ilerleme fikrinin yeni bir dünya görüşünün temelini oluşturacağına inanılıyordu.[214]

Klasik sekülerleşme tezi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın bir kısmında hakim paradigma iken 20. yüzyıl sonlarına doğru bir dizi eleştirilere maruz kalmaya başlamış ve yerine yeni teoriler üretilmeye başlanmıştır. Bu teorinin 20. yüzyılda birtakım eleştiriye tabi tutulması kendiliğinden gelişen bir durum değildi. Çünkü sekülerleşme teorisinin beklentisine göre 20. yüzyıl Tanrı'nın ölüm çağı olacaktı. Bir zamanlar Freud dinden bahsederken "bir yanılsamanın geleceği" (The Future of An illusion) ifadesini kullanmaktaydı. Fakat önemli değişimlere rağmen beklenen gerçekleşmedi.[215] Artık bu gözlenen değişimlere rağmen dinin varlığını sürdürmesi yeni teorilerin hareket noktasını oluşturacaktır.

---

[211] Köse, "Modernleşme - Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", s. 204. - Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri*, s. 151.
[212] Gorski, s. 110-122.
[213] Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s. 14.
[214] Bodur, "Modernleşme, Küreselleşme, Sekülerleşme ve Din", s. 16.
[215] Macionis - Plummer, s. 626.

Sosyolojinin kurucu babalarından birisi sayılan Emile Durkheim'in (1858-1917) dinin geleceğine dönük görüşlerinden hareketle bu teorilerin açıklanması daha anlaşılır gözükmektedir. Çünkü Durkheim, kolektif ahlaki bilinç ve sosyal bilincin doğuşunda dinin oynadığı rolü analiz ederken modern yaşamda dinin gerilemesi üzerine değil de onun değişimi üzerine yoğunlaşmıştır. O, modern toplumların dinine "birey kültü" adını vererek ilahiyatı "Biçimi değiştirilmiş ve sembolik bir dille ifade edilmiş toplumdan başka bir şey değil." diye tarif etmiştir.[216] Nitekim Durkheim'in din teorisine bakıldığında;

I) nedensel (*causal*)

II) yorumlayıcı – açıklayıcı (*interpretative*)

III) fonksiyonel (*functional*)[217]

sınıflandırması dinin modern ve sonrası dünya için varlığı rahatlıkla görülür. Aynı şekilde Durkheim'in "*The Division of Labor in Society"* isimli eserinde geçen aşağıdaki cümleler O'nu klasik teoriden ziyade bu başlık altında değerlendirme gerekçesini daha anlaşılır kılmaktadır:

"Eğer tarihin öğrettiği bir doğru varsa o da dinin sosyal hayatın alanının daha az bir kısmını etkiliyor olmasıdır. Gerçekte, o her şeydi; her sosyal olan dini idi, iki kelime sinonim hale gelmişti. Daha sonra kademeli olarak politik, ekonomik ve bilimsel alanlar, ayrı birimler haline gelerek dini alandan kendilerini ayırdılar ve belirgin olarak gittikçe dünyevi karaktere büründüler. Eğer biz bunu bu şekilde ifade edebilirsek, başlangıçtan beri her insan ilişkisinde var olan Tanrı, giderek geri çekildi. O, dünyayı ve onların anlaşmazlıklarını insana bıraktı. En azından, şayet Tanrı insanı yönetiyorsa bile o yukarıdan ve uzaktandır ve onun daha genel ve belirsiz hale geldiği uygulamalarının etkisi insana daha geniş alan bıraktı. Böylece birey kendisini daha özgür ve kendi kendini yöneten bir varlık olarak hissetmektedir. Kısacası, sadece dinin alanı daralmamış; aynı zamanda din kendisinden ayrışan dünyevi yaşam alanlarıyla da giderek daha fazla çatışır

---

216 Winston Davis, "Din Sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar", Çev.: İhsan Çapcıoğlu, Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ss.51-72.), (2. Baskı), Çizgi Yayınları, Konya 2009.

217 Aldridge, s. 63-64.

hale gelmiştir. Dinin bu gerileyişi tarihte herhangi bir zamanda başlamadı; fakat birisi sosyal evrimin başlangıcından beri onun gerilediği evreleri takip edebilir.[218]

Durkheim burada Wilson'un belirttiği gibi[219] eskiden sosyal denetimin ve sosyalleşmenin ana kolu olarak görülen dinin, toplumsal meşruiyetini kaybettiği tezini destekliyor; fakat dinin gerileyişini yok oluşuna endekslemiyor. Burada dile getirilen "onun gerilemesi"nden kastedilenin dinin alanının daralarak bir değişim ve dönüşüme uğramasıdır. Diğer türlü düşünülmesi O'nun genel olarak bahsettiği şeylerin yok sayılması anlamına gelecektir. Durkheim'in yukarıdaki metinde dile getirdiği görüşlere paralel onun kutsal (*sacred*) ile profan (*profane*) arasındaki ayrımı burada zikredilebilir. Latin kökenli "profan", "mabed dışı"nı (*outside the temple*) ifade ederken çoğu olay, nesne ve tecrübeler vasıtasıyla meydana getirilerek günlük hayatın olağan öğesini oluşturmaktadır. Kutsal ise ululuk duygusunun, saygı ve korkunun kaynağı olarak görülen olağanüstü şeyleri ifade etmektedir.[220] Dini; sosyal bir gerçek olarak, bir nesne (eşya) gibi gören Durkheim'in ilkel toplumların dinini incelemesi bu çerçevede değerlendirilebilir. Çünkü O'na göre biçimde (formda) meydana gelen sonraki değişiklikler dinin doğasını kökten değiştirmeyecektir.[221] Dolayısıyla Durkheim'in din için öngördüğü değişimin bu teorinin temel savını oluşturduğu iddia edilebilir.

Bugün Rodney Stark ve William Sims Bainbridge "The Future of Religion" isimli eserlerinde "dinsiz bir gelecek düşüncesinin illüzyon" olduğunu söylemektedirler.[222] Dolayısıyla klasik argümanlara karşı yenileri savunulmaya başlandı. Klasik tez kademeli olarak orta çağdan beri dini düşüş ve yok oluştan bahsederken, bu teze antitez niteliğindeki yeni teoriler artan bir şekilde dini canlanmadan bahsetmektedir. Gorski karşılaştırmalı olarak Reformasyon öncesi ve sonrası Batı Avrupa'daki dini hayatı araştırdığı çalışmasında, Avrupa toplumunun daha az dindar hale gelmeden daha seküler hale geldiği ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede İçsel/Dinsel/Ilımlı teori savunucuları olarak sayılabilecek bazı kişiler, dinin modern çağdaki durumunu açıklamada yetersiz gördükleri klasik sekülerleşme teorisinin bütün teorik söylemlerinde

---

[218] Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, Translated by W. D. Halls, The Macmillan press, London 1984, s.119-120.
[219] Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", s. 109-128.
[220] Macionis - Plummer, s. 610-611.
[221] Scharf, s. 23-49.
[222] Swatos - Chiristiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", s. 216.

kullandıkları argümanların kullanımdan kaldırılmasını önermektedirler. Onlar sekülerleşmenin; dinin düşüşü veya bozulması olmadığını, aksine "dini değişim" teorisi olduğunu dile getirmektedir.[223]

"Dini değişim" olgusuyla paralel giden gelişme kitle iletişim araçlarının öneminin artmasıdır. 1960'lı yıllardan itibaren gelişen kitle iletişim araçları beraberinde "elektronik kilise" (electronic church) veya daha genel anlamda "elektronik din" (electronic religion) gibi kavramları kullanıma sunmuştur. Bu kapsamda, halkı dini konularda aydınlatmak iddiası ve amacıyla özel televizyon ve radyolarda program yapan, gazetelerde köşe yazıları yazan kişiler için de "medya vaizi" (media minister, media preacher) kavramı kullanılır olmuştur. Bu gelişmeler dinin elektronik bir nitelik kazanması anlamına geldiği gibi aynı zamanda sekülerleşmenin dini yok edemeyeceğini, dinin ortaya çıkan yeni ve modern durumlarda bile bir şekilde kendine yer edineceğini gösteren çok önemli bir gösterge olarak değerlendirilmiştir.[224]

Klasik sekülerleşme teorisinin eleştirilmesinde 1970 sonrası Amerika'da gözlenen dini canlanmanın da etkisinin olduğu sıkça dile getirilir. Çünkü post-materyalist dönem olarak anılan bu dönemde, özellikle en modern ülke görünümündeki ABD'de Tanrı'ya inanma ve kiliseye gitme oranlarındaki artış dikkat çekmiştir. Ayrıca bu dönemin; insanların hastalık, açlık, sefalet gibi felaketlerden sonra en büyük desteği dinden aldıkları bir dönemin başlangıcı olduğu dile getirilmektedir.[225] Dolayısıyla bugün modernleşme süreci ile birlikte dinin sosyal hayattaki rolünün ve öneminin kaybolacağına inanan sosyologların sayısının azaldığı söylenebilir. Bu azalmaya paralel katı sekülerleşme teorileri yerine bunu çeşitli açılardan eleştiren yeni sekülerleşme teorilerinin geliştiğine şahit olunmaktadır.

Yeni şekülerleşme teorileri olarak özetlenebilecek içsel/dinsel/ılımlı sekülerleşme teorileri; sekülerleşmenin Ortaçağ Batı toplumlarının her alanına yayılmış dinin, dini pratiklerin modern dönemde hayattan çekilmesi anlamına gelmediğini savunmaktadır. Hatta Ortaçağ'da bir kurum olarak toplumun görünür alanlarında varlığını sürdüren din, modern Batı toplumlarında bilinçsel bir duygu olarak düşünüldüğünde öncelere göre daha

---

[223] Gorski, s. 138-167.
[224] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 29.
[225] Martin Albrow, *Sociology: The Basics*, Routledge, 1999, s.137.

görünür ve daha sofistike olabilmektedir.[226] Burada şunun da belirtilmesi gerekmektedir: Her şeyden evvel dindarlık ve sekülerleşme kavramlarının üzerinde bir fikir birliği olmaması sosyologların bunlara farklı anlamlar vermesine neden olabilmektedir. Aynı kuramın savunucuları dinin temel unsurunun pratik veya ibadet olduğunu söyleyebilir. Dolayısıyla dini pratikleri yerine getirmede bir azalmanın ya da gevşemenin olması sekülerleşmenin işareti olarak görülebilir. Farklı bir kuramın savunucuları ise inancın ve dini pratikleri yerine getirmenin dini kuruma devam etme ile bir ilişkisinin olmadığını ifade edebilir.[227]

Klasik sekülerleşme teorisi savunucuları sekülerleşme kavramını, din ile devletin birbirinden ayrılması veya insanların hayatlarını istedikleri gibi yaşayıp istedikleri dini seçebilmeleri anlamında da kullanabilmektedirler. Basit anlamdaki bu kullanımın sosyoloji literatüründe herhangi bir tartışmaya neden olmayacağı dile getirilir. Fakat klasik sekülerleşme teorisi dışında kalan kişiler sekülerleşmeyi bunun ötesinde bir şey olarak görmektedirler. Zaten sekülerleşmeyle bu kastedilseydi bunlara göre de tartışmaya gerek kalmazdı. Dolayısıyla sekülerleşme, içsel/dinsel/ılımlı teori savunucuları tarafından din-devlet ayrımı veya dini otorite gibi konulardan öte bir şey olarak görülmektedir.[228] Ayrıca bu süreç gelenek ve göreneklerdeki yüzeysel değişimlere işaret etmekten öte bir anlamı da ifade etmektedir.[229] Göle'nin ifade ettiği gibi bu anlamlandırma; dinsel ile seküler arasındaki devletin oluşumu, kamusal alanın idaresi ve benlik etiğine dair[230] geniş bir mücadele alanını kapsamaktadır.

Klasik olarak isimlendirilen sekülerleşme teorisine katılmayan, içsel/dinsel/ılımlı sekülerleşme teorilerinin savunucularının, Durkheim'e ek olarak, şu kişilerden oluştuğu söylenebilir: P. Berger, T. Crippen, G. Davie, M. Douglas, P. Glasner, C.Y. Glock, R.N. Bellah, A. Greeley, J. K. Hadden, T. Luckmann, D. Martin, R. Stark, W. Bainbridge, L. Warner, R. Wuthnow. Son yıllarda yeni dini hareketlerin ve fundamentalist hareketlerin arttığına inanan bu kişilerden bazılarına göre rasyonelleşmeye, akılcılığa ve modern toplumların teknolojik temellerine rağmen din aşkınlığını kaybetmeyecektir. Hatta Stark,

---

[226] C. John Sommerville, "Stark's Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary", *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 3, 2002, 361-372.
[227] Bodur, "Modernleşme, Küreselleşme, Sekülerleşme ve Din", s. 17.
[228] Köse, "Modernleşme - Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", s. 203-216.
[229] Conrad Ostwalt, "Seküler Çan Kuleleri", Ali Köse (Haz.), *Laik ama Kutsal*, Etkileşim Yayınları, s. 49.
[230] Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, s. 15.

Hadden ve Iannaccone gibi savunucular sekülerleşme kavramını veya görüşlerini terk etmeyi bile önermektedirler.

Diğer taraftan bu süreci kompleks olarak görüp bir yandan sekülerleşme yaşanırken bir yandan da dini ve moderniteyi karşılıklı etkileşim içinde görerek bunların klasik sekülerleşmeye direnç olabileceğini söyleyenlerden öne çıkan kişiler ise şunlardır: Beyer, Brown, Campbell, Casanova, Chavez, Demerath, Williams, Duke, Johnson, Fenn, Hellemans, Lambert, Martin, Sharot, Sommerville, Ostwalt, Voye, Yamane.[231] Ostwalt bu durumu anlatmak için Batı medeniyetinin Hristiyanlığı devlet yönetimine dahil ederken eskiden getirdiği pagan formlarını da Hristiyanlığa nüfuz ettirmesi gibi keşişlerin, rahiplerin bilgisayar kullanmaları vb. örnekleri vermektedir.[232] Ayrıca modernizm, sekülerizm ve pozitivizmden etkilenerek yeni bir yapı ve muhteva kazanan dinin[233], modern seküler hayat içerisinde yer bulması Oswalt'ın kendi ifadesiyle "Seküler Çan Kuleleri" inşa edilerek dinin varlığını koruması[234] şeklinde ifade edilebilir.

Yukarıdaki teorisyenler içerisinde ismi verilen Berger, daha önce sekülerleşme tezi savunucusu iken, hatta 1960'larda bu teze önemli katkılarda bulunurken artık klasik tezin temel öncülü olan modernleşmenin mutlak surette dinin çöküşüne neden olacağı tezinin yanlışlığını savunmaya başlamıştır. Berger'in 1997 senesinde yayınladığı "Sekülerizmin Gerilemesi" (*Secularism in Retreat*) isimli eseriyle klasik sekülerleşme düşüncesinden vazgeçerek yeni sekülerleşme teorilerinin görüşleri çerçevesinde paylaşımlarda bulunduğu görülmektedir. Berger, genel olarak 1990'lı yıllar itibariyle dünyada dini canlanmanın yaşandığını ve modernleşmenin hem toplumda hem de bireylerin bilincinde dinin gerilemesine sebep olacağı tezinin yanlışlandığını savunmaktadır. Modernleşmenin bazı sekülerleştirici etkileri olmasına rağmen sekülerleşme karşıtı hareketlerin de toplumda rol aldığını söylemektedir. Eski ve yeni dini inançların kurumsal anlamda takipçisinin az olmasına rağmen toplumsal ve siyasal roller oynayabileceklerini dile getirmektedir.[235] Günümüz itibariyle dinin tarih sahnesinden çekilmediğini, aksine

---

[231] Hamilton, s. 186.
[232] Conrad Ostwalt, *Secular Steeples: Popular Culture and the Religious Imagination*, Trinity Press, Harrisburg – London - New York 2003, s.8.
[233] Asım Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2009, s. 4.
[234] Bkz. Ostwalt, *Secular Steeples: Popular Culture and the Religious Imagination*.
[235] Peter L. Berger, *The Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1999, s. 2-3.

bireysel boyutlarıyla daha güçlü; fakat tamamen geleneksel olmayan bir tarzda varlığını olanca gücüyle hissettirmeye başladığını iddia eden Berger, gelinen noktanın "dinin krizinden sekülerizmin krizine"[236] dönüştüğünü iddia etmektedir. Dolayısıyla bu dönüşüm revaçta olanı da değiştirmiş ve sekülerleşme karşıtlığı popüler olmaya doğru evrilmiştir. Berger, günümüz dünyasında ancak ideolojik yapılarında seküler dünya görüşüne yer vermeyen dinlerin başarılı olduklarını savunmaktadır.[237] Ona göre sekülerleşme; kültür ve toplum sektörlerinin, dini kurum ve sembollerin egemenliğini ortadan kaldıran bir sürece denk gelmektedir.[238]

İnsanlığın dini dönemden seküler döneme geçmekte olduğunu öngören sekülerleşme teorisini sorgulayan sosyologlardan biri olan David Martin[239], sekülerleşmenin militanca bir yaklaşımla kullanılmasını eleştirerek, sekülerleşme fikrinin kendi içinde tutarsız olduğunu ve bu konudaki tartışmaların kavramın tanımındaki farklılıklar ve herkesin kendine göre bir kıstas oluşturması sebebiyle gerçek mecrasından çıktığını savunmaktadır. Dolayısıyla sekülerleşmenin din karşıtı ideolojiler için araç olduğunu ileri sürmektedir.[240] Ayrıca bilimsel bakış açısındaki yanlışlığı da eleştiren David Martin, "modern" olanı yalnızca Batı Avrupa'da olup bitenle özdeşleştirme eğiliminin kafalara hakim olduğunu, bunun sonucunda da özellikle katı dindarlık sergileyen dünyanın diğer bölgelerinin hem zaman hem de yaşadıkları sosyolojik evre bağlamında "geri" olarak görüldüğünü ve bunun temel bir yanılgı olduğunu belirtir.[241]

Diğer taraftan dini katılımın azalmasını kabul eden Andrew Greeley, insanların ölümden sonraki hayata inanmaya veya metafiziksel varoluşlara önem atfederek bireysel planda da olsa dinin var olmaya devam ettiğini söylemektedir. Batı'daki dini katılımın giderek azaldığını kabul eden Stark da dini değişim olgusuna yönelmektedir.[242] Bu noktada Hadden sekülerleşme teorisini (klasik) dört noktada eleştiriye tabi tutmaktadır: İlk olarak, eleştirel bir gözle bakıldığında bu teorinin sistematik bir teoriden ziyade karmakarışık, düzensiz fikirlerden oluştuğunu söyler. İkinci olarak, eldeki veriler açık

---

[236] Bkz. Peter Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ss. 75-93), Ufuk Yayınları, İstanbul 2002.
[237] Ostwalt, "Seküler Çan Kuleleri", s. 35-55.
[238] Roberts, s.304.
[239] David Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 3, 1991, s. 465.
[240] Aldridge, s. 86.
[241] Köse, "Modernleşme - Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", s. 206.
[242] Norris - Inglehart, s. 42.

olarak teoriyi desteklememektedir. Üçüncü olarak, sekülerleşmenin kurumsal dini etkisine aldığı çoğu yerlerde yeni dini hareketlerin hızlı bir şekilde çoğalması dinin bütün insan kültürlerinde var olduğunu göstermektedir. Dördüncüsü, dinin önemli ölçüde reformlarla, isyanlarla ve devrimlerle başının derde girdiği ülke sayısı çoğalmaktadır. Bu gerçek dinin özel alana gerileyeceğini iddia eden sekülerleşme teorisini geçersiz kılmaktadır.[243] Charles Taylor ise içsel/dinsel/ılımlı teori savunucularının sekülerleşmeye dini değişim vurgusuna benzer şekilde dinsel ve manevi alanda gerçekleşmiş olan değişimleri hiç düşünmeden reddeden klasik sekülerleşme anlatısını eleştirmiştir. Sekülerliği sırf dinin ortadan kaldırılması olarak tanımlayan ve Latin Hristiyan geleneği içinde gelişip oradan çıkan bir seküler çağ hikayesi anlatan, "çıkarma hikayeler" (*subtraction stories*) dediği teorilere karşı çıkmıştır.[244]

Yeni sekülerleşme savunucuları esaslarını belirlerken ilk önce vurguladıkları husus Ortaçağ'ın "inanç çağı" olamayacağıdır. Hatta bunun bir yanılsama olduğunu iddia ederler. Stark, böyle bir olgudan hareket ederek kendisini temellendiren klasik sekülerleşme teorisinin bu görüşünden bahsederken "dini düşüş efsanesi" (*the myth of religious decline*) diye bahsetmektedir. Ortaçağ'a böyle bir anlam yüklenmesi 20. yüzyılda sekülerleşme olgusunun abartılması problemini getirmektedir.

Sekülerleşme eğilimlerinin doğru okunmadığını dile getiren yeni teoriciler, modern dönemdeki din olgusunun tarihi dinlerden tamamen farklı olduğunu dile getirerek teorilerini güçlendirmeye çalışmışlardır. Çünkü modern durum dini gelişmenin bir aşamasını temsil etmektedir. Hristiyanlığın Roma İmparatorluğunun devlet dini olmasından itibaren, Hristiyanlığın Avrupa içlerine ve kuzeye doğru yayılması sırasında kralların Hristiyanlığı kabul etmesi krallara bağlı halkların da doğrudan Hristiyan olması demekti. Dolayısıyla bu durum, Avrupa'daki krallıkların giderek Hristiyanlığı benimsemesi anlamına geliyordu. O dönemin klasik algısı çerçevesinde Hristiyanlığı benimseyen krallıkların halklarının da Hristiyanlığı benimseyip yaşayacağı öngörüsü mevcuttu.[245]

---

243 Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", s. 598.
244 Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007, s.22. – Göle, *Sekküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, s.13.
245 Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri*, s. 180.

20. yüzyıldaki dini gelişmelerin farklılığını belirttiği iddia edilen bir başka konu ise Konstantin'in hükümdarlığından sonra Batı'da daha önce karşılaşılmamış bir olguyu tecrübe etmesidir. Bu tecrübe edilen olgu çoğulculuk meselesidir. Hristiyan ve Ortadoks Hristiyanlık dışı bir dizi yapının ortaya çıkarak dominant dine galebe çalmasıyla çoğulcu bir yapı ortaya çıkmıştır. Hakim din ve yeni kültlerin mücadelesi hakim Hristiyanlığın yıllardır var olan hegenomik yapısını yeni çoğulcu dini çevre lehinde değiştirmek zorunda bırakmıştır.[246]

Klasik sekülerleşme savunucularının Ortaçağ'ı "inanç çağı" sayan anlayışını eleştiren Stark, Murray'dan aktardığı "o dönemin keşişlerinin garip bir devri temsil eden tipik kişilikler olmadığı, tipik bir devirde garip karşılanan kişilikler olduğu"[247] sözüyle bu anlayışa karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte Stark tarafından da Ortaçağ'da belirli zamanlarda büyük taraftar kitlesine sahip tarikatların varlığı kabul ediliyordu. Fakat günümüzdeki yeni tarikat hareketlerine benzetilen bu grupların geleneksel dini kurumların güçlü olduğu bölgelerden ziyade dini ilgisizlik ve yabancılaşmanın olduğu bölgelerde olduğu belirtilerek kurumsal dine katılımın yaygın olduğu tezi çürütülmeye çalışılmıştır.[248]

Klasik sekülerleşmecilerin, moderniteyle birlikte dinin yok olacağı öngörüsünde bulunurlarken teorilerini desteklemek için sadece Avrupa'yı dikkate almaları yeni teori savunucuları tarafından eleştirilmektedir. Son dönem itibariyle en modern kabul edilebilecek ülke olan ABD'deki dinsel artış hareketlerinin[249] dikkate alınmaması bir tezat olarak görülür. Yeni teoricilerin geneli yaptıkları çalışmalarında ortaya koydukları bulgularla belki kurumsal anlamda dinin otoritesini yitirdiğini; ancak bireysel planda artarak varlığını devam ettirdiğini ileri sürerler. Bu teze yaptıkları araştırmalarla katkıda bulunan Stark ve arkadaşları da sekülerleşmenin toplumdaki dini kurumların egemenliğini giderek daha da dünyevileştirdiğini kabul etmekle birlikte, bunun dinin

---

[246] Yves Lambert, "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?", *Sociology of Religion*, I999, 60: 3, 303-333.
[247] Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ss. 33-74), Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 67.
[248] Stark, "Secularization R.I.P." s. 258.
[249] Ali Yaşar Sarıbay, "Modernleşme ve Laiklik", *Dünya'da ve Türkiye'de Laiklik Sempozyumu*, Kent-Koop yayınları, Ankara 1993, 35-44.

sonu anlamına gelmediğini ifade ederek, klasik sekülerlesme taraftarlarının din ile dini kurumları aynı olgu telakki etmeleri hatasına düştüklerini iddia ederler.[250]

Klasik sekülerleşme teorisine karşı geliştirilen bu teoride din lineer olarak görülmez. Toplum; kutsal olandan, sonu tamamen geri çekilme olan seküler bir duruma evrilmeyecektir.[251] Bunun yerine geliştirilen din teorisi döngüsel-dairesel bir değişim olgusuna dayanır. Din teorisinde döngüselliğe işaret eden Stark ve Bainbridge'e[252] göre modern dönemde bilim ve teknolojinin insanlığın temel sorunlarını çözemediği için bu dönemde "denkleştirici" fonksiyonlarıyla öne çıkan dine karşı duygusal ve sosyal ihtiyaç her geçen gün daha da güçlenerek devam edecektir.[253] Stark ve Bainbridge, görüşlerini desteklemek için sekülerleşme sonucu Batı'da çıkan kült hareketlerine vurgu yaparak sekülerleşme hakkında: "*Sekülerleşme, dinin yeniden canlanışı ve yenilenişinin bir ifadesi olarak kendi kendini sınırlayıcı bir süreçtir. Yani, biz uzun süreli hâkim olan dinlerin sekülerleşmesinin şimdiki dini canlanışının arkasındaki ana etken olduğunu tartışıyoruz. Bazı dini yapılar etkilerini yitirmekte ve sonuçta enerji yeni kanallar vasıtasıyla çıkıyor. Din, sürekli biçimde sekülerleşmeye dayanıklı değildir*." diyerek yeni dini hareketleri dini canlanmanın göstergesi olarak görmektedirler. Wilson ise dinlerin sürekli yok olduklarını, modern dünyada dinlerin herhangi bir yeniden doğuş ihtimaline sahip olduğunun açık olmadığını savunarak Stark ve Bainbridge'nin söylediklerini dinin gerilemesinin delili olarak saymaktadır.[254]

Dinin "doğrusal" bir yaklaşımla değil de "döngüsel-dairesel" bir yaklaşımla ele alınması, yeni teori sahiplerinin sekülerleşme gerçekleşmiş olsa bile yirminci yüzyılın sonlarına doğru sekülerleşmeden dönüşün (de-secularization) meydana geldiği tezine ve toplumsal önemini elde etmesine dayanak olarak da kullanılmaktadır. Bu bağlamda dinin güçlü olduğunu ve toplumun her kesimine nüfuz ettiğini belirten ve sekülerleşme karşıtı tezi ile dikkat çeken kültür sosyoloğu Robert Wuthnow; dini sembollerin özel bir kutsal alanla sınırlandırılamayacağını, dinin birçok sosyal bağlamlarda ve çevrelerde etkisinin görülebileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla dini kurumun zayıflamasının dini

[250] Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri,* s. 182.
[251] Phillip E. Hammond, *The Sacred in a Secular Age*, University of California press, 1985, s. 1.
[252] Swatos - Chiristiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", s. 216.
[253] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 67.
[254] James T. Richardson, "Studies of Conversion: Secularization or Re-enchantment", Phillip E. Hammond (Ed), *The Sacred in a Secular Age*, (ss. 104-123), University of California Press, Berkeley 1985, s. 113.

inançlarda bir azalmaya neden olmayacağı belirtilmiştir. Bu süreç birçok Batılı ülkede, Davie'nin ifadesiyle "ait olmadan inanma" (believing without belonging) anlamına gelmektedir.[255]

İçsel/Dinsel/Ilımlı sekülerleşme tezinin savunucuları içerisinde anılan bazı sosyologların klasik sekülerleşme tezine yönelik yaptığı eleştiriler genelde;

I) Sekülerleşme olgusuna karşı çıkıp sekülerleşmenin hiçbir zaman gerçekleşmediği

II) Sekülerleşmenin dini çöküşe neden olmayacağı

III) Sekülerleşme gerçekleşmiş olsa bile sekülerleşmeden dönüşün gerçekleştiği şeklinde üç maddede toplanmaktadır. Fakat, bu maddeleştirmenin sekülerleşme din ilişkisini dairesel döngüsel olarak, yani kompleks görenlerin görüşlerini dışarıda bırakmaktadır.

Eski-yeni karşıtlığındaki sekülerleşme algısının dışındaki görüşe göre ise;

I) Dinin gerilemesi ile dinin ortadan kalkacağı görüşü aynı şey değildir.

II) Dünyanın bir bölgesine göre yapılan sekülerleşme yorumları doğru sonuçlar vermeyecektir.

III) Modern toplumlardaki dinin varlığı abartılmamalıdır.

IV) Sekülerleşmeyi kurumsal boyutuyla da ele almak gerekir.

V) Sekülerleşmenin özü farklılaşmadır.

VI) Sekülerleşme, dinin değil, dini otoritenin gerilemesidir.[256]

1.3.2.1. İçsel Sekülerleşme

Sekülerleşme sürecine yol açan olgulardan birisi olan içsel sekülerleşme; dini inanç ve kurumlarda, doğaüstü bağlamlarda zayıflama olarak tarif edilebilmektedir.[257] İçsel sekülerleşme olarak kullanılan terimden kastedilen, dinsel düşünce çevrelerinin içeriklerinin giderek değişmesi ve giderek daha çok modern değer ve kavramı bünyesine

---

[255] Grace Davie, "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış", *AÜİFD* XLVI (2005), sayı I, s. 203-216 - Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme".

[256] Akyüz – Gürsoy, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din", s. 380-381. - Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri*, s. 106.

[257] Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din*, İz yayıncılık, İstanbul 2007, s.152.

alması olayıdır.[258] İçsel sekülerleşme bağlamında dini inanç sisteminin veya kurumun bazı görüşlerinden vazgeçmesi, yeni şartlara uygun yorumlar getirmesi de mümkündür. Aynı şekilde dinin Batı toplumlarında önemli rol oynadığı ve dini kurumun kendi alanında uzmanlaşmasıyla dini inanç ve değerlerin genelleşeceği, sosyal normlar ve değerler, sosyal aksiyon ve bilinç üzerinde etkili olacağı ifade edilmektedir.[259]

Modernleşme, rasyonelleşme gibi olgularla karşılaşan din, kendi dışındaki sekülerleşmeden etkileneceği gibi, hem teolojik hem de çağa adaptasyon[260] gibi sebeplerden dolayı klasik sekülerleşme teorisinin dışında farklı bir sekülerleşme olgusunu karşımıza çıkarmaktadır. Bu noktada hangi dinin veya dinlerin teolojik olarak içsel sekülerleşmeye yatkın olduğu veya olmadığı sorunu sosyologlar arasında kendisini göstermektedir. Bir grup sosyal bilimci Hristiyanlığın temelinde var olan bir dizi teolojik sorunlar nedeniyle dinin kendi kaynağından doğan bir sekülerleşme içerisinde olduğunu iddia etmektedir. Cox, büyüsel dünya görüşünün Hıristiyanlığa kadar birçok dinler tarafından sürdürüldüğünü iddia etmektedir. Hıristiyanlık inancının gelişmesiyle birlikte gerçek olarak bu büyüsel dünyanın kırıldığını söylemektedir.[261] Luckmann, Amerika'nın en modern ülkeler arasında yer almasına rağmen kilise dinine de en fazla itibarın bu ülkede olduğunu söylemektedir ve bunun nedenini de Amerikan kiliselerinin içerden sekülerleşmesine bağlamaktadır.[262]

1.3.2.2. Rasyonel Seçim Teorisi

1.3.2.2.1. Dini Piyasa Modeli (Dinin Ekonomik Modeli)

Klasik sekülerleşme teorisinin, bölgeler arası değişen dini canlılıktaki farkı açıklamak için yetersiz kalması sosyologları yeni teori çerçevesinde yeni arayışlara sürüklemişti. Bu arayışlar çerçevesinde klasik sekülerleşme teorisini zayıflattığı iddia edilen argümanların ortaya çıkması neticesinde meydana gelen bu yeni durumu izah etmek için sosyologların geliştirdiği teorilerden birisi de "rasyonel aksiyon teorisi" olarak

---

[258] Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasın Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994. s. 36.
[259] Bodur, "Modernleşme, Küreselleşme, Sekülerleşme ve Din", s. 17.
[260]
[261] Harvey Cox, *The Secular City ' Secularization and Urbanization in Theological Perspective'*, Macmillan Publishing Company, New York 1990, s. 19.
[262] Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", s. 122.

da isimlendirilen “rasyonel seçim teorisi”dir. Bireyler kendi ilgilerine dayalı olarak amaçlarını gerçekleştirmek için sosyal kurumları da şekillendiren seçimlerde bulunurlar. Rasyonel seçim teorisinden, grubun bireylerinin başarmak istedikleri ve kaçınmak istedikleri durumlarda fayda esasına göre hareket ettikleri bir sosyal fenomen olarak bahsedilebilir.[263]

Klasik sekülerleşme teorisinin tahtını salladığı düşünülen gelişmeler II. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan sanayileşme, şehirleşme, büyük çaplı göç dalgaları, kitle iletişim araçlarında görülen çok hızlı ilerlemeler ve bu gelişmelere bağlanabilecek yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı olarak dile getirilebilir. 1960 sonrası materyalist dünyanın anlayışını ve onun beraberinde gelen seküler ahlak anlayışını reddeden kültürlerarası hareketler gelişmeye başlamıştır. Yeni dini hareketler, yeni teori sahiplerince sekülerleşme tezini tehdit eden en büyük gelişme olarak kabul edilir. Bu gelişmeler Harvey Wheeler’un ifadesiyle Tanrı’nın ölüm çağını, aynı zamanda Tanrı’nın inşa edildiği çağı[264] karşımıza çıkarmıştır. Bodur’a göre dini grupların doğuşunda marjinalliğin, göreli yoksunluğun ve sosyal değişimin etkisi büyüktür.[265] Yeni dini grupların ortaya çıkması arz-talep ilişkisini de ortaya çıkarmıştır.

Sekülerleşmenin çıkış yeri itibariyle yapılan tartışmalarda özgün çıkış yerinin ekonomik alanlar olduğu iddia edilmiştir. Rasyonel seçim teorisyenleri bir toplumda sekülerleşmenin derecesinin o toplumun dini ekonomisi tarafından belirlenip etkilendiğini iddia etmektedir.[266] Berger’in sekülarizasyonun etkisini sınıflarken yaptığı ayrımdan sekülerleşmenin çıkış yeri olarak ekonomiyi gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla modernitenin getirilerine toplumların yakın veya uzak olması onların sekülerleşmeden etkilenme boyutunu gösterir.[267] Buradan hareketle din-ekonomi arasındaki ilişkinin varlığının gündeme gelmesi olağan bir süreç olarak işlenmiştir. Din ve ekonomi arasındaki ilişkinin, tarihin en eski devirlerinden beri hep var olageldiği dile getirilmiştir. Bilindiği gibi toplumlarda mal ve hizmetlerin üretimi, dağıtımı ve tüketimi bir bütün olarak toplumu meydana getiren alt sistemlerden biri olan ekonomik sistem tarafından

---

[263] Carl L. Bankston, “Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief”, *Review of Religious Research,* Vol. 45, No. 2 (Dec., 2003), s. 156.

[264] Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, s. 603.

[265] Hüsnü Ezber Bodur, “Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi”, KSÜİFD, I (2003), s. 16.

[266] Bodur, “Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme”, s. 39.

[267] Berger, *Kutsal Şemsiye ‘Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları’*, s.195-198.

yerine getirilir. Aslında bütün toplumsal ilişkilerde etkisi görülen ekonomi kurumunun diğer toplumsal alt sistemlerle etkileşiminin, sosyologların ana araştırma konularından birisini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Weber kapitalizmin tamamlayıcı ve zorunlu iki temel şartından bahsederken tamamlayıcı şartları kapitalizmin organizmasının organları olarak görülür. Zorunlu şart ise vücudun ruhudur. Bu ruh ise, modern kapitalizme asıl rengini veren ve onu benzerlerinden ayırıp özgürleştiren Protestan ahlakıdır.[268] Aslında dini doktrinlerin ekonomik düşünce ve aksiyon üzerinde etkili olacağı yönündeki meşhur tezini[269] ileri sürmesi ve Marx'ın da Protestan doktrinlerinin kapitalizmin doğuşunun bir sonucu olarak geliştiğini iddia etmesi karşısında, sosyal bilimcilerin çoğu, din ve ekonomi arasında karşılıklı bir etkileşim ilişkisinden söz eder olmuşlardır. Bu bağlamda son yıllarda din sosyolojisi alanında tartışılmaya başlanan ekonomik yaklaşımı benimseyenlerin kendilerini, ekonomi biliminin babası sayılan Adam Smith'e dayandırmaya çalıştıkları görülür.[270] Bu yaklaşımın en önemli teorisyenlerinden biri olarak sayılabilecek Laurence R. Iannaccone'a göre Adam Smith, "*An Inquiry into the Nature and* Caıses *of the Wealth of Nations"* adlı eserinin "*the Wealth of Nations"* bölümünde o zamanlar dikkate alınmayan, dini kurumların ekonomik teorisini oluşturmaya çalışmıştır.[271]

Dine ekonomik bir gözle bakma ve dini olguları açıklarken ekonominin kavramlarını kullanma şeklinde kendini gösteren bu yaklaşım tarzı, din sosyolojisi literatüründe, "dini ekonomi" veya "dini pazarlar modeli" olarak adlandırıldığı gibi daha genel bir ifadeyle "dine ekonomik yaklaşım" veya "dinin ekonomik modeli" ya da kısaca "ekonomik model" olarak da anılmaktadır. Bu yeni yaklaşımın, bir tek teori olmayıp "rasyonel seçim kuramı" ve bu kuramın temel bileşenlerinden olan arz ve talep yönlü yaklaşımlar ile rekabet, alt-kültürel farklılıklar, sosyal izolasyon gibi alt parametrelerden

---

[268] İshak Torun, *Max Weber'de İktisadi Gelişme Düşüncesi*, Okumuş Adam yayıncılık, İstanbul 2003, s. 83.

[269] Bkz. Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Translated by Talcott Parsons, Routledge 1992.

[270] Laurence R. Iannaccone, "The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion", *Rationality and Society*, Vol.3, No.2, April 1991, s. 156.

[271] Iannaccone, "The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion", s. 156.

oluştuğu dile getirilmektedir.[272] Ayrıca dini aksiyonun anlaşılması açısından bu yaklaşımlar arasında "insan sermayesi kuramı" da kullanılmaktadır.[273]

Dini ekonomiye indirgeyen Marxist teorinin antitezi olarak geliştirilen dini piyasa modeline dayalı sosyal teori, dini çeşitliliğin gözlemlendiği yerlerde dindarlık seviyelerinde bir artışın olacağını iddia etmektedir.[274] 1980'li yıllardan itibaren alternatif bir model olarak bu yaklaşımı savunanlar arasında Laurence R. Iannaccone, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke,[275] R. Stephen Warner gibi isimler sayılabilir.

Dine ekonomik açıdan yaklaşan sosyologlar arasında bazı anlaşmazlıklar olduğu dile getirilmektedir. Bu modelde toplumlardaki dini seviyeyi, klasik sekülerleşme teorisine meydan okuyan bir gelişme olarak görenler olduğu gibi insan eyleminin rasyonel bir seçim teorisi olarak görenler de vardır.[276]

Smith, *The Wealth of Nations* adlı eserinde seküler üreticiler gibi papazları da kişisel çıkarların harekete geçirdiğini, motive ettiğini; seküler firmalar gibi kiliselerin de piyasa güçleri tarafından kuşatıldığını ifade etmiştir. Ayrıca devletin güdümündeki dini tekeller ile rekabetçi dini pazarlar arasındaki farklılıkları ayrıntılı bir şekilde tanımlamak suretiyle tekelleşmenin sıkıntıları ile rekabetin yararları üzerinde de durmuş ve bu çerçevede devletin düzenleme yapmasının sakıncalarının, ekonominin diğer sektörlerinde olduğu gibi din için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür.[277]

Rasyonel seçim teorisinin merkezini insanın ekonomik bir varlık oluşu (homo economicus) oluşturmaktadır. Grubun bir üyesi olan birey, rasyonel tercihle kendi faydasına olanları başarmak isterken zararına olanlardan ise kaçınmak ister. Faydasına olan şeyleri seçme özgürlüğüne sahip olduğu gibi seçmemede de özgürdür. Yani rasyonel seçim teorisi, toplumsal hayatı açıklarken bireylerin rasyonel seçim teorilerine

---

[272] Mehmet Ali Kirman, "Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım", *OMÜİFD,* Samsun 2005, s. 150.

[273] Laurence R. Iannaccone, "Religious Practice: A Human Capital Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion,* VoL 29, No.3, s. 297-314.

[274] Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme" s. 39.

[275] Steve Bruce, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion,* Vol. 39, No. I, March 2000, s. 32.

[276] James V. Spickard, "Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" About RationaI-Choice Theory?", *Sociology of Religion,* 1998, 59:2, s. 99.

[277] Iannaccone, "The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion", s. 156-157. - Kirman, "Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım", s. 151.

dayanmaktadır.[278] Talepteki değişme, çeşitlilik dini davranıştaki tarihi eğilimi göz önünde bulunduran rasyonel seçim teorisyenlerinin iddialarının diğer önemli çıkış noktasını oluşturur. Dini davranış üzerindeki daha önceki perspektif olan sekülerleşme tezi; toplumların şehirleşme, çoğulcu ve rekabetçi bir yapıya bürünme oranlarıyla orantılı olarak dinin toplumdan azalacağını iddia etmektedir. Berger'e göre de rekabetçi ortam, tekelci kesinliğe meydan okuyarak anlam sağlayıcı bir kaynak olarak dini zayıflatmıştır. Dinin rosyonel seçim görüşünde, din insanın isteğine hizmet etmesine rağmen insanın isteklerinin çok olması, çoğulcu toplumları egemen pratiklere sahip ve tekli iman anlayışı olan toplumlardan daha geniş bir dengeleyici unsur olarak ortaya çıkarır.[279] Stark ve Bainbridge ise insanların yeni denkleştirici kaynaklar arayışı içerisine girmelerinin sonucu olarak dini çoğulculuğun ortaya çıktığını ileri sürmektedirler.[280]

İnsanların toplumsal davranışını, yani sosyal aksiyonu anlamak ve açıklamak üzere geliştirilen sosyolojik rasyonalite teorilerinden biri olan rasyonel seçim kuramı[281] savunucularından Stark, Finke ve Iannaconne din için isteklerin genellikle değişmez olduğunu farz etmektedirler. İnsanlar genellikle yaşadığı dünyada üstesinden gelemedikleri, hayatlarında ulaşamadıkları birtakım problemlere çözüm için dini cevaplara ihtiyaç duyarlar ve bu cevapları elde etmek için mücadele ederler. Bu ihtiyaçlar dini olsa da olmasa da dini ürünlerin üreticileri tarafından mobilize edilen dindarlığa dayanacaktır. Şayet dini pazar, bir diğeriyle rekabetle dini hizmetler ve ürünlerin geniş bir çeşitliliğini karşıya sunarsa bu durumda potansiyel müşteriler gerçek müşteri olurlar.[282]

Sekülerleşmenin kendi kendini sınırlayan bir yapıya sahip olmasına rağmen modern dünyada oldukça önemli bir süreç olduğunu kabul eden Stark ve Bainbridge, dinin toplumda sürekli değişime uğramasına rağmen kalıcı olduğunu iddia etmektedirler. Dolayısıyla dinin evrensel insani ihtiyaçları karşılamada yardımcı olduğunu ileri sürmektedirler. İnsanlar ödül olarak gördükleri şeyi elde etmeye uğraşırlarken kendileri için maliyetli olan şeylerden de kaçınmak isterler. Bazı mükafatların kıt olması ve toplumda da eşit olarak dağıtılmaması hatta bazen çok şiddetli bir biçimde arzulanan

---

[278] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 78.
[279] Bankston, s. 156.
[280] Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 40.
[281] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s.78.
[282] Hamilton, s. 198.

ödüllerin (ölümden sonraki hayat gibi) asla toplumda mevcut olmaması insanları yeni arayışlara sürükleyecektir. Bu arayışlar denkleştirici arayışı olacaktır. İşte bu noktada dini kurum, düşünce ve değerlerin evrensel sorulara cevap verdiği iddia edilerek evrensel insani ihtiyaçların karşılanmasında dinin "denkleştiriciler" (compensators) sunmasından dolayı önemsizleşmeyeceği ve giderek gözden kaybolmayacağı ileri sürülmüştür. Bu bakış açısına göre denkleştirici, bir ödülün çok uzun gelecekte ya da doğrulanmayan başka bir bağlamda elde edileceğine inanç olarak tanımlanmaktadır.[283]

Gary Becker, rasyonel seçim yaklaşımının temel özelliklerini karakterize etmektedir. Bunlar; "maksimize davranışların kombine varsayımı", "piyasa dengesi" ve "acımasız ve korkusuzca kullanılan stabil tercihler"dir.

Laurence R. Iannaccone ise bu kuramın temel varsayımlarını üç ana başlık altında belirler:

I) Bireyler rasyonel olarak hareket ederler; yani yapacakları davranışların maliyetini ve getireceği karı hesap eder ve karı en yüksek olanı tercih eder.

II) Bireylerin, maliyet ve kar hesabı yaparken göz önünde bulundurduğu öncelikler kişilere ve zamana göre değişkenlik göstermez.

III) Toplumsal çıktılar, bireysel davranışların toplamı ve etkileşiminden meydana gelen bir denge oluşturur.[284]

Dinin ekonomik modeli, rasyonel seçim teorisine dayanması rekabet ortamı açısından "dini pazarlar"ı (religious markets) gerekli kılar. "Dini pazarlar" kavramı, dini cemaatlerin varlıklarını sürdürebilmek için kaynak ve üye bulma mücadelesi verdikleri toplumsal alanları nitelemek üzere kullanılmaktadır.[285] "Dini pazarlar" kullanımına paralel "dini ekonomiler" tabiri de yeni bir kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Seküler ekonomiler için kullanılan tabirler artık dini cemaatlerin hareket alanları için kullanılmaya başlanmıştır. Yeni dini hareketlerin artmasıyla birlikte üye bulmak için aralarında rekabet etmeleri ve üyelerinin birtakım ihtiyaçlarını karşılamak için yoğun çaba sarf etmeleri nedeniyle dini gruplar ticari firmalara, üyeler de müşterilere benzetilmiştir. Kilise için araba mağazası anlamında kullanılan tabirle market (shop)

---

[283] Roberts, s. 38.

[284] Laurence R. Iannaccone, "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion,* Vol.34, No. I, 1995, s.77. - Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma,* s.78.

[285] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s.79.

kullanılmaya başlanmıştır. Buna göre dini pazara gelen müşteriler, tıpkı seküler bir mal alışverişi yapıyor gibi, alacakları dini malın veya hizmetin maliyetini ve karını, getirisini ve götürüsünü hesap ederler ve en cazip manevi yatırım seçeneğini tercih ederek en yüksek manevi kazancı elde etmeye çalışırlar. Dini üreticiler de rakipleri kadar cezbedici olabilmek için mal ve hizmet sunma çabası ve gayreti içerisinde olurlar. Günümüzde artık din; reklamı yapılır ve pazarlanır, üretilir ve tüketilir, talep edilir ve arz edilir olmuştur.[286]

Dinin ekonomik modeli içerisinde önemli bir yer tutan rasyonel seçim yaklaşımının iki temel ayağından bahsedilir. Bunlar, dini faaliyetlerin arz yönüne vurgu yapan "arz yönlü rasyonel seçim kuramı" (supply-side model) ve dini faaliyetlerin talep yönüne vurgu yapan "talep yönlü rasyonel seçim kuramı" (demand-side model) dır. Arz yönlü rasyonel seçim kuramı, dinin mal ve hizmet üretiminde uzmanlaşmış ve en yüksek karı elde etmeye çalışan birer ticari firma olduğunu, insanların ihtiyaçlarını karşıladığı sürece var olacağını, aksi takdirde talep ve kabul görmeyeceğini iddia eder. Diğerinde ise değişen öncelikler ve toplumsal baskılar bireyin tercihlerinde önemli olarak görülür.

Görüldüğü gibi arz yönlü rasyonel seçim kuramı "yukarıdan aşağı" (top-down) dini organizasyona vurgu yaparken talep yönlü rasyonel seçim kuramı ise "aşağıdan yukarı" (bottom up) halk yığınına[287] vurgu yaparak pazara benzetilmiş bir dini canlılığı karşımıza çıkarmaktadır. Dine olan talebin zaman ve zeminden bağımsız olarak devamlılık göstereceği varsayılarak, dini faaliyetlerin azalma ve artma yönünde göstereceği değişkenliğin dinin insanların ihtiyaçlarını karşılama yollarındaki değişmelere paralellik göstereceği her iki yaklaşım tarafından da vurgulanmaktadır. [288]

Talep yönlü sekülerleşme teorisi ve arz yönlü dini market dini canlılığı, dini faaliyetlerin artışını açıklamaya çalışırken klasik sekülerleşme teorisi bunun tersini iddia etmekteydi. Yalnız daha öncesini baz alan bu modellerin sekülerleşme teorisinin karşılaştığı eleştiriye muhatap olacağı kanısındayız. Çünkü sekülerleşme teorisi Ortaçağ'ı altın çağ ön kabulüyle hareket ederek teorisini ileri sürerken bu teorinin arz ve talep yönlü yaklaşımların daha öncesine ait kabullerini açıklayacak kesin verileri yoktur.[289]

---

[286] Iannaccone, "Religious Markets and The Economics of Religion", s. 123. - Kirman, "Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım", s. 153.
[287] Norris - Inglehart, s. 7.
[288] Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 81.
[289] Norris - Inglehart, s. 112.

Dine rasyonel seçim açısından bakmanın avantajları olduğu kadar bazı problemleri de barındırdığını vurgulayan Bankston, dini bireylerin ve gruplar üzerindeki etkinin basit bir sonucu olarak görmemektedir. Din, başarı amaçlarını düzenlemek için bireyler ve gruplar tarafından alınan kararların bir sonucu olabilir. Çoğulcu toplumlarda dinin varlığı ve canlılığı açısından dinin ekonomik modeli yararlı sonuçlar verebilmektedir. Fakat dinin mal, eşya vb. kullanımlarla diğer kurumlar gibi basite indirgenerek bir seçimlik malzeme haline getirilmesi birey ve sosyal bütünleşme açısından iki temel problemden birisini oluşturmaktadır. Din, inanç, hareketler ve ortaklıklar bireyin rasyonel seçiminin sonucu olarak görülürken rasyonelliğin tek anlam içermemesi modelin diğer bir problemi olarak ortaya çıkmaktadır.[290]

Dini gelişmeyi tamamen piyasa ekonomisinin işleyişi bağlamında analiz eden dini piyasa teorisyenlerinin, mikro teoriler çerçevesinde din kurumunu fonksiyonel açıdan ele aldıkları görülebilmektedir. Dolayısıyla dine böyle bir yaklaşım, bir dine bağlı olanların inandıkları kutsal ile ilgili ilişkilerinde kurdukları manevi-ruhsal bağ çerçevesinde yerine getirdikleri dini pratiklerin amacının göz ardı edilme riskini beraberinde getirir. Dinin ekonomik modelini savunan sosyologlar, söylenenler çerçevesinde din olgusunu tamamen maddi bir düzeyde incelemiş olmaları nedeniyle eleştirilmişlerdir.[291]

Amerikan toplumunun, insanların yeni denkleştirici kaynaklar arayışı içerisine girmeleri neticesinde dini çoğulculukla karakterize olduğunu ileri süren rasyonel seçim teorisyenleri bir yandan evrensel bir teori ortaya koymaya çalıştıklarını iddia ederken, diğer yandan değişim teorisi ve ekonomik analizlerden elde edilen bilgi ve bulgulara dayanarak ABD'deki dini grup ve hareketlerin artışını açıklamaya çalışmışlardır. ABD'de birer firma gibi algılanan dini organizasyonlar muhtemel taraftar elde etmek için rekabet eden arz yanlı modeller olarak geliştirilen dini piyasa teorisi çerçevesinde analiz edilmektedir. Aslında yeni dini hareketler olarak da isimlendirilen ve dini firmalar olarak algılanan bu tür organizasyonların geleneksel dini değerlerin önemsizleştiği yerlerde çoğaldığı söylenebilir. Bunların sayılarının artışının temelinde Amerikan toplumunun kendine özgü sosyo-ekonomik ve kültürel şartları ve bu bağlamda küreselleşmenin temellendirildiği neo liberal ekonomik modelin işleyişinde, aile benzeri oluşumlara duyulan ihtiyacın sonucu olarak hatta belli bir özendirmenin de yattığı söylenebilir. Bu

---

[290] Bankston, s. 155-156.
[291] Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 40.

özel kılan hususlara rağmen bu modelin klasik sekülerleşme tezinin Avrupa'daki bir takım gelişmeleri alarak genellemeye gitmesi gibi aynı hataya düştüğü söylenebilir. Çünkü dini inanç ve aktivite geniş ölçüde sosyal sınıf, sosyal mobilite, dış göç sonucu etnik azınlık statüsü, özellikle sosyalleşme ve bireysel mistik tecrübeler gibi çeşitli faktörlerden etkilenmektedir. Bu yüzden Stark ve Bainbridge dinle ilgili açıklamalarını evrensel ihtiyaçlara indirgeyerek dinin gelişmesinde etkili olan sosyal faktörleri teorilerinde ihmal etmiş görünmektedirler.[292]

1.3.3. "Refahla Sekülerleşme Teorisi"

Norris ve İnglehart, "Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide" adlı eserlerinde 'The Thesis of Secularization Basedon Existential Security' başlıklı konuda sekülerleşmeyle ilgili yeni bir teori geliştirmişlerdir.[293] Bu teoride genel olarak insanların kendisini güvende hissetmesiyle sekülerleşme arasında ilişki kurmuşlardır.

Ertit'in "Refahla Sekülerleşme Teorisi" olarak çevirdiği bu teoride insani gelişmişlik düzeyiyle dine bağlılık arasında ilişki vardır. Onlara göre insanların daha huzurlu, güvenli ve zengin bir hayata sahip olmalarıyla dine duyulan ihtiyaç ters orantılıdır. Gelişmiş toplumlarda yetişenler yoksul toplumlarda yetişenlere nazaran dine daha az ihtiyaç duyarlar. Gelişmiş toplumlarda yetişen kişi kendisini daha fazla güvende hissetmektedir. Dolayısıyla gelişmişlik düzeyi ve kendini güvende hissetme durumu sekülerleşmeyle doğru orantılı bir ilişkiye işaret eder.

Bu teori, klasik sekülerleşme teorisinin yerellik vurgusuna karşın evrensel bir sekülerleşme olgusundan bahseder. Ama farklı toplumların farklı sekülerleşme derecelerine sahip olması toplumların aynı gelişmişlik düzeyinde olmayışına bağlanır. Bu teori Avrupa sekülerleşmesini Avrupa'daki refah toplumlarına bağlarken, ABD'deki yüksek dindarlığın oluşunu iş kaybetme korkusu, sağlık sigortasının zorunlu olmaması[294] gibi şartların varlığına bağlamaktadır. Yani bu teoriye göre kazancın yanında kişinin kendisini toplumda güvende hissetmesi önemli sayılmaktadır.

---

[292] Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", s. 40. – Bayer, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış*, s. 62.
[293] Bu teori hakkında detaylı bilgi için bkz. Norris - Inglehart, s. 13-18.
[294] Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, s. 203-205.

1.4. MODERN TOPLUMLARDA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ ve TÜRKİYE

1.4.1. Din ve Devlet İlişkisi

Din kurumu gibi toplumların varlıklarını sürdürmelerinde ön gereklilik olarak görülen[295] devlet insanlık tarihiyle eşdeğer görülür. Hemen hemen bütün sosyo-kültürel sistemlerde en basitinden en karmaşığına, en eskisinden en modernine kadar din, devlet gibi kurum ve kavramlara rastlanmakta[296] ve devlet/siyaset amaçlara ulaşmada fonksiyonel[297] bir kurum olarak kabul edilmektedir. Devlet tüzel varlık olarak düşünüldüğünde ise toplumu yöneten kuralları belirleme yetkisine sahip olan özel bir kurumlar bütünü[298] olarak kabul edilmektedir. Devletin sınırlarını belirlemek ideolojik okumalara paralel değişkenlik arz edebilmektedir. Mesela Antonio, Gramsci Louis ve Althusser gibi Marksist kuramcıları da içine alan okumaya göre devletin, sivil toplum unsurlarıyla ayrı düşünülemeyeceği, hatta birçok sivil toplumla entegre bir görünüm arz ettiği vurgulanır.[299] Bu okumaya göre devletin çerçevesi çok rahat çizilemeyen kurumsal yapısı ile sivil unsurların bir arada yer aldığı düşünülür. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal etkinlik bakımından yadsınamaz bir işlevi bulunan, fakat genel geçer bir tanımı ve açıklaması olmayan[300] din de doğal olarak bu örgütlenmenin içinde yer almaktadır.[301]

Din devlet ilişkilerine değinirken devlet ve dinin tanımı, kapsamı ve sınırlılıkları gibi konulara ayrıntılarıyla girmek yerine genel olarak din devlet ilişkisinin ana hatlarını ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır.

Devletin ve dinin ortaya çıkışı insanlık tarihiyle eşdeğer olduğu gibi din devlet ilişkileri de o oranda eskidir. Yönetim tarzlarından hukuki moral düzenlemelere kadar meşru otoritenin oluşumu ve sürdürülmesinde çeşitli siyasal sistem ve alt kuruluşlardan meydana gelen ve kuşatıcı bir kavram olan siyaset kurumu,[302] devlet ile din arasında

---

295 Hüsnü Ezber Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi", Fazlı Polat – Adil Çiftçi (Ed.), ATAAÖF Yayınları, Erzurum 2012, s.10.
296 Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, 1999 İstanbul, s. 73.
297 Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi", s. 10.
298 Marshall, s. 146.
299 Marshall, s. 146.
300 Mustafa Macit, "Din Kavramlyla İlgili Anlayış ve Tutumlar Üzerine Bir Çözümleme (www. antoloji.com "Nedir?" Yazıları Örneklemi)", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13 Sayı: 41 Güz 2009), s. 347.
301 Selim Eren, "Din, Devlet ve Siyaset", Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ss. 615-630), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 616.
302 Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi", s. 10.

karşılıklı etkileşim ilişkisi toplumların hayatında çok önemli ve çok dinamik bir yer işgal etmeye[303] devam etmektedir.

Din-devlet ilişkisinin varlığı, bu ilişkinin problemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Pre-modern ve post-modern toplumlarda din-devlet ilişkisi devlet için olduğu kadar din için de problem olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle günümüz toplumlarındaki din-devlet ilişkisi ve bu ilişkinin sınırları tartışması güncelliğini korumaktadır. Genel olarak düşünüldüğünde din ve devlet, insan gruplarının hayatlarını düzenleme bakımından, birbirine çok yakın görev ve fonksiyonları icra edebilmektedir. Bununla birlikte her iki kurumun mahiyetleri ve etkinlikleri hususundaki farklı yaklaşımlar, değişik uygulamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.[304] Ayrıca din sahibi bir bireyin siyasete ilişkin düşüncesi ve din ile siyaset arasında kurduğu ilişkide dine verdiği yerin de sosyo-kültürel değişimle birlikte birtakım farklılaşmaya maruz kaldığı sosyolojik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.[305]

Din-devlet ilişkisi soyolojinin konusu olmaya "kurucu babaları" olarak sayılan sosyologlardan beri devam etmektedir. Mesela Comte'un "pozitivist din" teorisinde herhangi bir şekilde ruhbanlığın bulunmadığı bir toplumun kendini idame ettirmesi, gelişmesi mümkün görülmez. Fakat artık geçersiz olarak görülen ve çağın insanının ihtiyaçlarını karşılamakta zafiyet gösterdiği düşünülen eski dinin yerini alacak yeni dinden "insanlık dini" ve "beşeriyet dini" olarak bahsedilir.[306] Tabi buradaki ilişki devlet ve toplumsal bütünlük arasındadır. Güç ve otorite tiplerinin öne çıktığı incelemelerde sosyologlar devleti toplumsal bütünle ilişkisi bakımından incelemeye özen göstermişlerdir. Bu noktada dini sosyalleşme ile siyasal sosyalleşme arasında bir etkileşimden bahseden Bodur, siyaset sosyolojisinin, gücün sosyal bağlamı içerisinde incelenmesini konu edindiğini belirtir.[307]

---

[303] Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, s. 79.
[304] Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, s. 70.
[305] Eren, s. 619.
[306] Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, sayı 29, Temmuz – Ağustos 1994, s. 11.
[307] Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi", s. 10.

1.4.2. Örnek İlişki Modelleri

Din ile devlet arasında çok çeşitli ilişki tiplerinden bahsedilmektedir. Bu tipolojilerin çoğunun Batı eksenli ve belli bir zaman dilimini kapsadığı dile getirilir. Din-devlet ilişkileriyle ilgili bir sınıflandırmaya gitmeden önce kısaca yapılan bazı çalışmalara değinilebilir. Bunlardan biri Avrupa'da gelişmiş olan siyaset felsefesinin sınıflandırmasıdır. Burada din ve devlet ilişkilerinin belli başlı dört eksende gelişmiş olduğu belirtilir. Birincisi, Kilise devletidir. Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçıların görüşlerinde ifadesini bulur. Bu görüşe göre, devletin dinden bağımsız bir varlığı yok kabul edilir ve devlet, dinden neşet eden ilkeler ve normlar uyarınca hayat bulan bir kurumdur. Usta'ya göre teokratik devlette bulunan dogmatiklik ve Allah adına hakimiyet kullanma karakteri[308] bu modelde somutlaşmaktadır. İkincisi, dinin devlet ve siyasetin hizmetinde olduğu modeldir. Bu görüşün önde gelen savunucuları Makyevel, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau'dır. Bu düşünürler siyasetin din üzerindeki önceliğini, üstünlüğünü savunuyorlar ve adeta dinin siyasete tabi olmasını istiyorlardı.[309] Üçüncüsü, Fransız devrimiyle birlikte gelişen din ve devletin ayrıldığı bağımsız kaldığı modeldir. Tocqueville, yaptığı çalışmalarında dinin toplumsal önemine vurgu yapıyor; ancak bu denli önemli görülen ve ebedi kabul edilen bir kurumun zaman ve mekana bağlı, dolayısıyla niteliği gereği değişkenlik arz eden ve görecelik ihtiva eden devletten tümüyle bağımsız kalmasını istiyor. Locke ise, dinle siyasetin ayrılmasını istiyordu. Dördüncüsü ise, A. Comte'un insanlık dinine göre şekillenmiş devlet modelidir. Zaman zaman değinildiği gibi "insanlık dini" veya "beşeriyet dini" olarak isimlendirilen Comte'un teorisi neticede laik bir dine ve aşkınlığı dışlamaya dayanıyordu.[310]

Monsma ve Soper, din ve devlet ilişkisini üç grupta incelemişlerdir. İlk olarak kökleri toplum, din-siyaset konularında aydınlanma çağının liberal görüşlerine dayanan din-devlet ayrılığı modeli dile getirilir. İkinci model olarak devlet ve dinin yararına olarak zikredilen resmi kilise modeli. Bu ilişki türünde devlet kiliseyi tanır, yer konusunda ve ekonomik olarak destek çıkar. Kilise ise devlete meşruiyet ve devamlılık ruhu, tanıma,

[308] Niyazi Usta, *Din ve Toplum Yazıları,* Platin Yayınları, Ankara 2008, s. 28.
[309] Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, s. 99.
[310] Vergin, s. 11.

ulusal birlik bilinci sağlar. Üçüncü olarak ise yapısal çoğulcu modelden bahsedilir. Toplum, rekabet halinde birbirlerini bütünleyici bir grup olarak görülür.[311]

Monsma ve Soper gibi din-devlet ilişkilerine değinen Jeff Haynes ise dörtlü bir sınıflamaya gitmiştir. Bunlar; dini otoritenin seküler güçlere hakim olduğu grup, bir dini benimseyen ülkeler, resmi, kurumsal bir kilisenin benimsendiği fakat toplumsal açıdan sekülerleşmiş ülkeler ve din ve devlet arasında ayrımın benimsendiği liberal seküler model[312] olarak karşımıza çıkar.

Gustav Mensching, din ve devlet ilişkisine dönük tipoloji denemelerinde bulunan din bilimleri uzmanlarından birisidir. Öncelikle milli dinlerde ve evrensel dinlerde din ve devlet ilişkisini inceleyen Mensching, milli dinlerde devlet tamamen kutsal bir kurum olduğu için devlete karşı herhangi bir tutumun olmadığını dile getirir. Evrensel dinlerde ise din-devlet ilişkisini; devlete karşı tutum, hakimiyet şekli olarak din, din ve devletin rekabeti, devlet dini ve devletin Tanrılaşması[313] şeklinde dört başlıkta ele almaktadır.

Din ve devlet ilişkilerine dönük verilen örnek sınıflandırmalar karmaşık olan ilişkilerin anlaşılmasına yardım edebilir. Yalnız genel olarak yapılan bu tür sınıflandırmalar bazı devletlerin anlaşılmasına olanak sağlasa da bunun hepsi için geçerli olduğu söylenemez. Günay'a göre sadece karakteristik tarihi örneklerle yetinilmek istendiğinde dahi, tarih içerisinde dinle ilişkileri açısından devlet şekillerine makro planda göz atıldığında bu bakımdan zengin bir çeşitlenme ile karşılaşılır. Hatta O'na göre bu çeşitlenmeyi bir dinin tarihi içerisinde bile gözlemlemek mümkündür[314]. Bu noktada din-devlet ilişkilerini belirlemede alınan kriterlerin çok boyutlu olması da önem arz etmektedir. Örnek olarak, sadece yasama ve yargı süreçlerine bakılarak yapılan bir sınıflandırmanın resmi kilise veya yarı resmi kilise tarzı ilişkileri kapsamada sınırlı kalabilmesi verilebilir.

---

[311] Stephen V. Monsma - J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism Church and State in Five Democracies,* Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, s. 10-11.

[312] Hafize Şule Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2012, s. 51. - Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, Essex: Pearson Longman, 1998, s. 11.

[313] Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, Çev.: Mehmet Aydın, Literatürk Yayınları., Konya 2012, s.130-142.

[314] Ünver Günay – Harun Güngör – Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara 1997, s. 8. - Mümtaz'er Türkone, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi,* Ark yayınları, Ankara 1994, s. 15.

1.4.3. Din-Devlet Arasındaki İlişki Tipleri

Genel olarak din ve devlet arasında bir ayrımın yaşandığı modern toplumlarda dini kurumların hukuki statüsü ve bunların finansmanı, dini topluluklarla devlet arasındaki ilişkiler, din eğitimi ve dini hayat ile ilgili yasal düzenlemeler bu ülkelerde geçerli olan din-devlet ilişkisi modeline göre şekillenmektedir.[315] Bu ilişki türlerinin yapılan çalışmalarda kısmı değişiklik göstermesine rağmen üç ana model çerçevesinde incelendiği görülür.

1.4.3.1. Dini Otoritenin Devlete Hakim Olduğu İlişki Tipi

Bu ilişki tipinde din, devlete ve topluma hakimdir. Bu anlayışa göre devlet gücünü dinden aldığı için ve dinden aldığı sürece vardır. Din ve devlet organik bir bütün olarak kabul edilmektedir. Organik cemaat bağları ile dini bağların ayniyet arz ettiği topluluk şekillerinde rastlanan ilişki biçimi[316] olarak kabul edilir. Din ve devlet ilişkileri açısından özdeş formlar sergiledikleri Orta Çağ örneğinden hareketle devlet adeta bir kilise devletidir ve Tanrı'nın yeryüzünde bir yansıması olan hükümdara karşı koymak din koyucu gücün inkar edilmesiyle[317] eşdeğer tutulmaktadır.

İsrail halkının ilk dönemi, dini grupla siyasi grubun özdeşliğinin en tipik örneklerinden birisi kabul edilmektedir. Bu tür mukaddes dini hayat üniteleri içerisinde egemenlik; dini faktörlere bağlı olarak ilkel karizmatik krallık, Tanrı'nın iradesiyle ortaya çıkan krallık ve teokratik egemenlik şeklinde ortaya çıkmaktadır.[318]

Modern toplumlarda bu gruba bazı Müslüman, Yahudi ve Hristiyan devletler dahil edilebilmektedir. Genel olarak anayasalarındaki devletlerin kendini tanımlama kriterinden hareketle böyle bir örnekleme başvurulmaktadır. İsrail Yahudi Devleti ve Vatikan Roma Katolik Devletleri günümüzde akla gelebilecek ilk örneklerin başında gelmektedir. Anayasalarından hareketle Hristiyan gruba dahil edilebilecek diğer devletler Zombia ve Samoa olarak belirtilir. Müslüman ülkeler sınıflandırmasında genel olarak

---

[315] Ali Bardakoğlu, "Modern Toplumlarda Din ve Avrupa Deneyimi", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri,* Ali Köse – Talip Küçükcan (Ed.), İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 15.
[316] Günay – Güngör – Ecer, s. 8.
[317] Vergin, s. 6.
[318] Günay – Güngör – Ecer, s. 8.

bilim adamları tarafından Suudi Arabistan, İran, Yemen, Pakistan, Umman, Bruney, Bahreyn, Afganistan gibi ülkeler sayılmaktadır. Yalnız buradaki Müslüman devletler grubu kendi içerisinde farklılıkları da beraberinde taşımaktadır.[319]

1.4.3.2. Devletin Bir Dini Desteklediği İlişki Tipi

Bu ilişki tipinden kasıt devletin bir dini veya mezhebi benimsemesine rağmen "din devleti" sınıfına girmeyip devletin din üzerinde hakimiyet kurduğu, bir noktada devlete tabi olan devlet dini ilişkisidir. Bu devlet tipi Bizantinizm veya Sezaro-papizm modeli[320] olarak da isimlendirilmektedir. Bu model Rum Ortadoks Kilisesinin devletten farklı ve onun karşısında var olmasıyla birlikte devlete üstünlük kuramaması neticesinde kendisini göstermiştir. Bu tipte; din-devlet ilişkisini düzenleyen durum din devleti modelinin aksine devlete bağlı, devletten yardım alan, kendini devlet modeline göre biçimlendiren bir ilişki mevcuttur.[321]

Daha önce bahsedildiği gibi Avrupa'da gelişmiş olan din ve devlet ilişkilerinde Makyavel, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürlerin savunduğu görüş burada zikredilebilir. Bu isimler siyasetin din üzerindeki önceliğini, üstünlüğünü savunmaktaydılar. Orta Çağ Hristiyanlığının emirlerine ve icaplarına uyma durumunda olan bir siyaseti reddeden bu düşünürlere göre ancak devletin hizmetinde milli bir kilise modeli ile dinin devlete tehdit olması önlenebilirdi. Rousseau'ya göre toplum birliğini sağlamak, ayrışmaları engellemek ve zıt yönlerde gelişmeleri durdurmak için devlete tabi bir "sivil din"in tesis edilmesi gerekmektedir.[322]

Devletin bir dini desteklediği ilişki tarzının egemen olduğu toplumlarda, resmi-formal din devlet tarafından desteklenir. Örnek olarak İngiltere'de Anglo-Sakson Kilisesinin konumu verilebilir. Diğer Avrupa ülkelerindeki çoğu kiliselerin aksine, doğrudan devletten maddi destek almasa da Anglikan Kilisesi devletin resmi desteğini alarak dini hayatta tekelci konumunu sürdürmektedir. Ancak burada Anglikan Kilisesinin devletten doğrudan destek almaması birçok açıdan kilise ve devlet arasındaki bağın diğer

---

319 Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz,* s. 53.
320 Günay – Güngör – Ecer, s. 13.
321 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* (19. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, s. 21.
322 Vergin, s. 6-7.

çoğu Avrupa ülkesinden daha yakın olduğu[323] gerçeğini unutturmamalıdır. İspanya ve İtalya'da Roma Katolik Kilisesi devletin resmi kilisesidir. Danimarka, Finlandiya gibi ülkeler bu uygulamayı genişletmektedir. Genel bir değerlendirme yapılacak olursa görüldüğü gibi birçok Avrupa Birliği ülkesinin din ve devlet ilişkilerini bu modelde veya buna yakın modelde yürüttüğü[324] iddia edilebilir.

Dinle devletin iç içeliği olarak da ele alınabilecek yukarıdaki iki ilişki tipi üçlü sınıflandırma çerçevesinde de ele alınmaktadır:

I) Dini Tanıma

II) Dinin Devlet Dini Olması

III) Devletin işleyişinde Din Ortaklığı.[325]

1.4.3.3. Din ve Siyasetin Ayrılığına Dayalı İlişki Tipi

Laik model olarak da isimlendirilen bu ilişki tipinin kökleri din ve siyasetin ayrılığını savunan ve kesinlikle ayrılması gerektiğini söyleyen liberal aydınlanma düşüncesine[326] kadar uzanır. Kurumsal olarak din ve devlet arasında bir ayrılığı ifade eden bu modelde devletin, toplumda baskın olan din/mezheple veya diğer baskın olmayanlarla ilişkisini kopardığı görülür ve devlet herhangi bir dini aidiyet belirtmekten uzak durur.[327] Din ve devlet ayrılığını savunan düşünürler bu fikirlerini temellendirmede farklı argümanları kullanabilmektedirler. Mesela Tocqueville, din ve siyasetin ayrılığını savunurken din gibi önemli ve ebedi olan bir kurumun niteliği gereği değişkenlik arz eden ve görecelik ihtiva eden siyasetten ayrı kalmasını istemekteydi. Ayırca O'na göre dinin devletten ayrılması demokrasinin de gereğiydi.[328]

Laikliğin çıkışı ile ilgili bilgi verilen yerlerde değindiğimiz gibi Fransız devrimi ile birlikte laiklik kurumsal olarak uygulama safhasına çıkmaya başlıyor. Bir taraftan din ve devlet ayrılığı sağlanmaya çalışılırken diğer taraftan da dinde özgürlük talep ediliyordu. Bu talepler neticesinde dinin; kişisel, özel bir mesele olarak alanı bireysel tercih ve

---

[323] İsmail Gönenç, *Dinlere Karşı Tarafsızlık Açısından İngiltere'de Dindevlet İlişkisi (Müslüman Azınlık Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2010, s.113.
[324] Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi", s. 10.
[325] Fazlı Polat, "Din - Devlet İlişkisi ve Diyanet", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 6 Sayı: 10 (Kış 2002), s. 122-123.
[326] Monsma - Soper, s. 10.
[327] Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz,* s. 65.
[328] Vergin, s. 7.

hareket olarak görülmeye başlanmıştır.[329] Neticede; din ve devletin birlikteliğinden ziyade devlet, din konusunda tarafsız olma noktasına gelmiştir; din ve politika ayrılığı en büyük gelişme olarak görülmeye başlanmıştır. Din ve devlet ayrılığında bu konuda ilk örneklerden sayılan Amerika ve Fransa ton farkı sunmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nde din-devlet ayrılığı prensibi kendi toplumsal ve tarihi seyri çerçevesinde oldukça değişik tarzda yürütülmektedir. Bunun yanında günümüz laik devletlerinde uygulama noktasında dinle ilişkileri de farklılık arz etmektedir. Din ve devletin ayrılığını kesin olarak savunan "ayrılıkçı model" ile devletin dinin kamusal görünürlüğüne olanak sağlayarak pasif bir rol almasını savunan "tüm dinlere saygı ve destek modeli"[330] farklı uygulamalar olarak zikredilebilir.

1.4.4. Türkiye'de Laiklik ve Din

Hem İslam dünyasının bir parçası hem de bu dünyanın en Batılılaşmış ve laik üyesi olarak sayılabilecek Türkiye,[331] tarihi süreç içerisinde bir dizi değişim ve dönüşümden geçmiştir. Bu değişmeler sürecinin başlangıcının XII. yüzyıla değin gittiği, XIX. yüzyılda hızlandığı, XX. yüzyıl başlarından sonra ise köklü bir nitelik kazandığı vurgulanır.[332] Niyazi Berkes'e göre, bu değişim ve dönüşüm çağdaşlaşmaya denk gelmekte[333] ve bireylerin dışında gelişen sosyolojik bir süreç olarak kabul edilmektedir.[334] Hatta bu süreç Tanzimat'tan bu yana devam eden birikimin doğal sonucu olarak görülmektedir. Gerçekten de Osmanlının son dönemlerinde aydınlar arasında dile getirilen görüşlerle Türkiye Cumhuriyetinin kurucu erkinin uygulamaları arasındaki paralellik Türkiye özelinde rahatlıkla görülebilir.

Modernleşmenin sonuçlarından birisi olarak sayılabilecek laikliğin, din bağlamında tartışma güncelliğini her zaman koruduğunu ve bunun da kavrama yüklenen anlamları etkilediği söylenebilir. Türkiye özelinde laikliğin bu kadar tartışma konusu olması hakimiyet mücadelesine bağlanabilir. Laikliğin, daha önce dinin hakim olduğu alanlara

---

[329] Monsma – Soper, s. 10.
[330] Ahmet T. Kuru – Alfred Stepan, "Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması", Ahmet T. Kuru-Alfred Stepan (Der.), *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, (ss. 91-114), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 92.
[331] Mert, *Laiklik Tartışmasın Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 11.
[332] Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, (2. Baskı), Adam Yayınları, İstanbul 1997, s. 24.
[333] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* s. 17-23.
[334] Mert, *Laiklik Tartışmasın Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 46.

talip olması ve doğrularını modern düşünceden alması önde gelen tartışma alanlarıdır. Bu çekişme alanını dinle laiklik arasındaki mücadele yerine gelenekle akıl mücadelesi portföyünden okuyanlar da mevcuttur.[335] Bu açıdan bakıldığında laikliğe modernleşmenin sağlayıcısı anlamı yüklenmektedir.

Türkiye özelinde laikliğin Katolik geleneğinden daha fazla Osmanlı geleneğine yakın [336] durduğu dile getirilmektedir. Aslında bu kavramı millileştiren özelliklerin mevcut olduğu söylenebilir. En başta bu kavramı özgün kılan yan, Müslüman halkın dini ihtiyaçlarının karşılanmasının bir kamu hizmeti olarak öngörülüp bu yolda Diyanet'in kurulması ve dinin bir ölçüde devletin denetimi altına alınmış olması şeklinde ifade edilmektedir. Bu durum, Cumhuriyet'in kurucularının İslamlığın devleti ve siyasal iktidarı etkilemesini ve dinin tamamen özerk, devletten bağımsız olarak gelişebilen bir alan olmasını önlemeye[337] çalıştıkları tarzında okunabilir. Ayrıca kurucu erkin bununla dinin modernleşme hamlelerine de karşıtlık oluşturmasının önüne geçmek istediği şeklinde okunabilir. Neticede modernliğin ikamesine dönük uygulamalar Türkiye devleti kurucuları açısından muasır medeniyet seviyesine çıkmanın yanında yeni devletin karakterini kazanacağı formun ifadesi olarak da görülmekteydi.[338]

Laikliğe tekrar dönülecek olunursa laikliğin Türkiye'de ikamesine Batılılaşma serüveni yanında klasik modernleşme tezi doğrultusunda yeni süreçten etkilenme diye de bakılabilir. Ama bu etkilenme klasik tezin öngördüğü sona ulaşmayı zorunlu kılmamaktadır. Türkiye'de laiklik uygulamaları da göz önüne alınarak yapılan değerlendirmelerde, laiklikten anlaşılanı model ülke seçiminin de etkilediği dile getirilir. Bu seçimin tesadüfi (model ülke bağlamında) olmadığı, bu seçimi etkileyen temel unsurun ise iki ülkenin tarihi şartlar açısından benzerlik taşıması[339] olduğu dile getirilebilir. Yalnız laikliğin iki ülkedeki serüveni etkilenmenin mutlaklığını doğrulamamaktadır. Zaten sosyal bilimlerdeki çok sebepliliğin yerel desenleri de kapsadığı burada iddia edilebilir.

---

[335] Bkz. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. - Mehmet Ali Kılıçbay, "Demokrasiye Geçit Vermeyen Düşman Kardeşler: Dincilik ve Laikçilik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Agustos 1994, Ankara, 117-120.
[336] Türkone, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, s. 3.
[337] Mustafa Erdoğan, *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, (2. Baskı), Liberte yayınları, Ankara 2000, s. 270.
[338] Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Bateş Yayınları, İstanbul 1998, s. 446.
[339] Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, Çev.: Eylem Çağdaş Babaoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 32.

Türkiye'de laiklikten anlaşılanı etkilemesi bakımından çok partili siyasi hayatla birlikte "demokratikleşme" süreci[340] önemli bir aşama olarak gözükmektedir. Demokratikleşmenin ilk meyvesi sayılabilecek Demokrat Parti'yle birlikte laiklikten anlaşılanın değişime uğramaya başladığı söylenebilir. Dengeli tipoloji bağlamında kurumsal olarak din ve devletin birbirine saygılı olduğu "din-devlet ayrımı"[341] kavramsallaştırması[342] kendisini daha fazla hissettirmeye başlamıştır. DP'nin, dinin toplumsal rolü ve işlevi konusunda kısmen politik kaygılara bağlı olarak kısmen de inançlarının gereği CHP kadrolarına nazaran daha liberal bir tutum takındığı[343] söylenebilir. Çevrenin desteğini kazanarak siyasal liderliğin bürokrat-siyasal elitten ekonomik elite geçmesini sağlayan DP'nin, İslam'ı ve geleneksel kırsal değerleri meşrulaştırdığı dile getirilir.[344] Laikliğin ideolojik boyuttan[345] hukuki değerlendirme boyutuna doğru eksen değiştirmesi Şerif Mardin'de ifadesini bulan merkez-çevre ayrımının dikey hareketi olarak değerlendirilebilir. Çünkü pasif olan çevre demokratikleşmeyle birlikte iktidara gelmenin aracı olmaya başlamıştır. Bu sosyal değişime rağmen seküler değerlere bağlı ve bu hususta oldukça duyarlı, güçlü bir asker-sivil bürokrat kadronun varlığı DP'nin siyasal ömrünü sona erdirmiştir. DP döneminde hızlanan sosyo-ekonomik ve politik gelişmelerin, dinsel muhalefetin özerklik kazanmasını sağlayan bazı oluşumlara yol açtığı bilinmektedir. Dolayısıyla iktisadi yapıda artan farklılaşmanın doğurduğu sosyo-ekonomik çıkar çatışmaları hem merkez hem de kenarın ideolojilerini yeniden formüle etme arayışlarını ortaya çıkarmıştır. Bu da daha sonra siyasallaşmayı hızlandıran bir gelişme olacaktır.[346]

---

[340] Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi".

[341] O dönem görüşünü yansıtması açısından Laiklik tanımı için Bkz. Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik,* Sönmez Neşriyat, İstanbul 1962.

[342] Daha sonraları İslamcıların da uzun bir süre ideolojik kazanımlar uğruna ardına gizlendikleri bir laiklik tanımı olmuştur.

[343] İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum Laik Devlet 'Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'*, Alfa Yayınları, İstanbul 1993, s. 25.

[344] Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam", *Toplum ve Bilim,* 29/30 Bahar – Yaz, 1985, s. 59.

[345] Cumhuriyet yöneticilerinin elit-bürokratik yapısına vurgu yapan Sarıbay, bunun Osmanlı devlet anlayışından miras kalan, devralınan bir özellik olduğunu dolayısıyla Cumhuriyet döneminde reform girişimlerinin elitist nitelikli ve merkez eksenli olmasının olağan bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. Bunun dinsel alandaki yansımasıda devletin dinden önce gelmesi hadisesidir. Diğer taraftan Atatürk'ün yaptığı reformlarda ideolojiye ağır bir yük yüklediği söylenmektedir. Bunun Atatürk döneminden sonra da artarak devam eden ideolojinin amaç haline getirilmesi hadisesine yol açtığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla burada "ideolojik" kullanımı amaç haline getirilmiş Atatürkçülük anlayışına paralel kullanıma atıf yapmaktadır. (Sarıbay, "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam".)

[346] Sarıbay, "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam", s. 60.

Bürokrasinin restorasyonu sayılabilecek 27 Mayıs hareketi sonrası Türkiye merkez elit kadronun parçalanması gerçeğiyle karşılaştı. Türkiye bu dönemden itibaren söylemsel olarak din merkezli bir muhalefetin partileşme hadisesiyle karşılaşmıştır. MSP'nin varlığına kadar tek başına varlık gösteremeyen dinsel muhalefet, görünüşte Batılılaşmaya karşı tepki biçimi olarak kenar muhalefetle özdeşleşmiş ve Kemalist elitin karşısında ikinci bir merkezin temsilciliğini üstlenmiştir. Diğer taraftan MSP'nin, geleneksel kitlelerin siyasete katılmasında, bu kitlelerin kimlik krizinin çözülmesinde, sanayileşmenin doğurduğu sosyo-ekonomik yoksunluk duygularını gidermede ve İslami siyasal ideolojiye kimlik kazandırmada aracı olduğu[347] söylenebilir.

Genel olarak İslamcı geleneğin siyasi kanadını oluşturan bu partileşme hadisesi belli aşamalardan sonra "gömlek değiştirme"yle birlikte AKP'ye dönüşecektir. Laiklik kavramının Türkiye serüvenini etkileyen iç dinamik unsurlar açısından Ak Parti dönemi de bu noktada önemli bir aşama sayılabilir. Etkin isimlerin büyük oranda bu gelenekten gelen bir partinin kendisini muhafazakar-demokrat[348] olarak tanımlaması takiyye tartışmalarının haricinde aslında önemli bir aşamadır. İslamcıların moderniteyle buluşmasını eklemlenmesini ifade eden bu tanımlama kökleşmiş bir laiklik geleneğinin kulvarında bir ileri aşama sayılan toplumsal dönüşümü ifade etmektedir. Bu tanımlamayla din-siyaset ilişkisi çerçevesinde modern şartların ya da iki kurum arasında sosyo-kültürel uyumluluk prensibinin katkısı olduğu[349] bu çerçevede söylenebilir. Bu son dönemle birlikte tartışmaların laiklik kavramından ziyade sekülerlik kavramı üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Bu laiklik serüveninde sekülerlik kavramına yeni gelişmelere paralel kullanım değişikliği olarak bakılabilir. Çünkü demokratikleşmeyle birlikte süreç olarak görülen sekülerleşme varlığını daha ağırlıklı olarak hissettirmeye başlamıştır. Bu tespit aslında Cumhuriyetin değerlerinin oturması açısından bir ilerlemeye işaret etmektedir.

İslam'ın demokrasi, liberalizm, modernizm ve çoğulcu siyasal düzenle uyuşabilir olduğunu ileri süren yeni dini algılar ve yorumlar laiklik anlayışı üzerinde etkili olduğu[350] gibi laiklik kavramı yerine sekülerlik kavramının kullanımını daha çok öne çıkarmıştır. Dolayısıyla laiklik ve sekülerlik kavramlarında da ayrımlaşmayı Türkiye'ye taşıyan bu

---

[347] Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, s. 68.
[348] Yalçın Akdoğan, *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2004.
[349] Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi".
[350] Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi".

gelişmeler, çoğulluk ekseninde yeni kullanımları ortaya çıkarmıştır. Bu kavramların evrenselliğinin belli bölgeye hasredilmesi tartışmalarının ilerisinde her ülkenin dinamiklerinin tek tip bir sekülerlik anlayışından ziyade çoklu sekülerliğe evrildiği ileri sürülebilir.

1.4.4.1. Türkiye Bağlamında Laiklik ve Laisizm

Tarihi süreç itibariyle düşünsel kökleri 18. yüzyıldaki Aydınlanma Çağına kadar[351] götürülebilen laikliğin, bizde "Batı karşısında devamlı surette iktisadi ve özellikle askeri mağlubiyetler alan, güç ve toprak kaybeden Osmanlı Devletinin bu durumdan kurtulma düşüncesinin yolu olarak Batılı kurumların kopya ve taklit yolu ile ithal ve tesis edilmesi" olarak tanımlanabilecek "Batılılaşma" süreci"[352] ile tarihimizdeki yerini almaya başladığı söylenebilir. Daha sonra Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte radikal dönüşümler çerçevesinde laiklik doğrultusunda alınan kararlar devrimin taç giymesi[353] olarak değerlendirilecektir. Şimdi kavramın Türkiye uygulamasına geçmeden önce etimolojik tahliline değinelim.

Değerler sistemi olarak öncelikle, dünyevi olanın ruhani olandan bağımsızlaşmasını ifade eden[354] "laiklik" kelimesi, Yunanca "laos" kelimesinden gelen "laikos" kelimesinden[355] ve Latince "laicus", Fransızca "laic" veya "laique" kelimelerinden[356] türetilmiştir. "Laikos" kelimesi "halk, kalabalık" anlamına gelen "laca" isminden türemiştir.[357] Berkes'e göre bu kelimenin köken olarak karşılığı "halksallaştırma"[358] demektir. Özellikle Fransa olmak üzere Katolik Hristiyanlığın yayıldığı yerlerde ve Hristiyanlık döneminde "clericus" dışında olan kişiler için kullanılmıştır. [359] Burada, laiklik kavramının başlangıcı itibariyle insanların kiliseye veya

---

[351] Thomas Michel - S. J., "Laisizme Katolik Bir Bakış", Çev.: Deniz Şengeç, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:1, Yaz 1994, s. 103-109.
[352] Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995, s. 148.
[353] Atay, *Çankaya,* s. 446.
[354] Selma Şevkli, *Bir Ulusalcı Nasıl Düşünür 'Seküler Milliyetçiliğin Zihin Haritası'*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2011, s. 38.
[355] Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 91.
[356] Mehmet Turgut, "Laiklik ve Demokrasi", ", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Agustos 1994, Ankara, 99-112.
[357] Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul (ty.), s. 13.
[358] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 17.
[359] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.17.

daha doğru bir ifadeyle, din alanına mensup olup olmamalarına göre bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Bu kullanıma paralel olarak isim ve sıfat olarak laiklik ayrımı da ortaya çıkmaktadır. Türkiye'nin daha çok özellikle ilk dönem itibariyle Fransız tipi laikliği benimsediği defaatle dile getirilir. Dolayısıyla isim ve sıfat olarak laikliğin bu ülkede kökenine inildiğindede şöyle bir manzara oluşmaktadır: Fransızca'da isim olarak "laik" kelimesinin manası katolik cemaatin ruhban olmayan bir üyesini ifade etmekteydi. Bu kullanım itibariyle kelime dine karşı olan bir kimseyi değil, bir kurum olarak katolik kilisesinin ruhban sınıfı dışındaki bir katolik mezhebi mensubunu ifade etmektedir. Hatta bu kelimenin 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar sadece bu manada kullanıldığı[360] dile getirilir. Yani Greklerde "halk" anlamına gelen kelime, Orta Çağ'da "Rahip olmayan halk" anlamında kullanılmıştır. [361] Ancak, kelime 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sıfat olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Kelime sıfat olarak kullanıldığı zaman manası devletin, ferdin veya varlıkların ve beşeri ilişkilerin dini normlara bağlı olmayan niteliklerini belirten[362] bir kelimedir.

Öktem'e göre laiklik rasyonalizmdir; bu da "usculuk-akılcılık" anlamına denk gelmektedir. İnsanın; doğanın ve toplumun kural ve yasalarını kendi aklı ile algılaması, kavraması ve yine kendi gücü ve aklı ile doğa ve topluma egemen olması akılcılık olarak tarif edilirken, laikliğe giden süreç de bilimin ve aklın rehber alınmasında aranmaktadır. Bu sürecin zıddı olarak Öktem'de safsata, hurafe, bilim dışı açıklamalar, irdelenmemiş "nakiller" vardır. [363] Bu noktada aslında Berkes ve Öktem'in benzer şeylere vurgu yaptığı söylenebilir. Berkes, bu süreci "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" [364] olarak tarif ederken Öktem'deki sürecin zıddı olarak sayılıp kurtulunması gereken şeylerle uyuşmaktadır.

Hem Fransa'da hem de Türkiye'de anayasal bir ilke olan laikliğin negatif ve pozitif tanımlarından bahsetmek gerekmektedir. Laikliğin negatif tanımında; din ve siyasetin birbirine müdahale etmesinin kesinlikle yasaklandığı bir durum söz konusuyken pozitif

---

[360] Turgut, "Laiklik ve Demokrasi", s. 99-112.
[361] Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 91.
[362] Turgut, "Laiklik ve Demokrasi", s. 99-112.
[363] Niyazi Öktem, *Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları*, (2. Baskı), Der Yayınları, İstanbul 1995, s. 44.
[364] Niyazi Berkes, "Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu", Ersin Kalaycıoğlu- Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (ss. 131-155), (3. Baskı) , Alfa Aktüel Yayınları, Bursa 2007.

tanımda; vicdan hürriyeti, seküler toplum ya da dini çoğulculuk gibi kavramlar[365] vurgulanmaktadır. Pozitif tanımda; bir toplumda var olan dinsel, kültürel ve etnik farklılıkların sergilediği çokluğun, siyasal ve düşünsel alanda çoğulculuğa dönüştürülmesi programı vardır. Dolayısıyla laiklik, düşünce ve inanç özgürlüğü yanında işlevsel ve kurumsal özerkliğin de güvencesi olmaktadır. Böyle bir tanımın mutlaklara, yani düşünce alanında dogmalara ve siyaset alanında mutlak otoritelere karşı[366] olmayı da içerisinde barıdırdığı görülmektedir. Laikliğin felsefi, siyasi ve hukuki tanımlarının da aslında birbirinden ayrı değil, birbirini tamamlar mahiyet arz ettiği düşünülebilir.

Laiklikle ilgili tanım karmaşasında ülkelerin laiklikle ilgili uygulamalarından hareketle sınıflandırma da laiklik kelimesinin anlaşılması açısından yardımcı olabilmektedir. Mesela bu çerçevede Kuru'nun iki tip laiklik kavramını geliştirdiği görülmektedir: "Dışlayıcı" ve "pasif" laiklik.[367] "Dışlayıcı" laiklik "kapsayıcı bir öğretiye" vurgu yaparken; "pasif" laiklik devletin kapsayıcı öğretiler karşısında tarafsız olmasını öne çıkarır.[368]

Kuru'nun sınıflandırmasına benzer bir sınıflandırmanın da Alfred Stepan ve Manoranjan Mohanty tarafından yapıldığı görülmektedir. Stepan'ın sınıflandırması "ayrılıkçı model"le "tüm dinlere saygı ve destek modeli" kavramlaştırmasına dayanmaktadır. Ayrılıkçı model katı bir din-devlet ayrımına dayanırken diğeri tüm dinlere saygı göstermeyi hatta destek sağlamayı içerisinde barındırmaktadır.[369] Mohanty'nin kavramlaştırması ise daha genel "hegemonic sekülerizm" ve "demokratik sekülerizm"[370] olarak görülüyor. Neticede din-devlet ilişkisi açısından laikliği benimsemiş ilişki tarzına dönük kavramlaştırmalar isimleri farklı olsa da aynı oluşumda iki farklı uygulamayı belirtmek için kullanılmaktadır.

---

[365] Samim Akgönül, "Türkiye'de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik", Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, (ss. 171-187), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
[366] Doğu Ergil, "Laiklik Üzerine Düşünceler", *Dünya'da ve Türkiye'de Laiklik Sempozyumu,* Kent-Koop yayınları, Ankara 1993, 69-77.
[367] Kuru'ya göre, "dışlayıcı laiklik" dini kamusal alandan bütünüyle çıkarmak ve onu özel alanla sınırlamak için devletin dışlayıcı bir tutum izlemesi anlamına gelirken; "pasif laiklik" devletin, dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha pasif bir pozisyon almasıdır.
[368] Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, s. 14.
[369] Kuru – Stepan, "Bir 'İdeal Tip' ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması", s. 91-114.
[370] Manoranjan Mohanty, *Secularism: Hegemonic and Democratik*, Economic and Political Weekly 24, (22), 1219-1220'den akt. Ertit, Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi, s. 50.

Sosyoloji açısından ise laikliğin, sekülerlik ile bağlantı kurularak tarif edilirse yalnız devletle din arası ilişki sorunu değil, toplumsal değerlerin kutsal (sacrum) ile kutsallık dışı (profanus) değerler arası ilişkiler sorunu[371] olduğu görülür. Laiklik tanımlarında çeşitliliğin ortaya çıkmasında yerel desenlerin yanında din-devlet ilişkilerine çok farklı bakan kişilerin laiklik ilkesini savunmak adına[372] kavrama yükledikleri anlamın da etkili olduğu söylenebilir. Genel olarak laiklik tanımlarında vurgulanan hususlar açısından öne çıkan tanım; "Devlet işleri ile din işlerinin birbirinden ayrılması ve devletin siyasi, ekonomik ve hukuki düzeninde dini inançlar yerine aklın egemen olması."dır.[373]

Laiklik kavramının uygulanmasından doğan karmaşalıklar ve farklılıklar dikkate alındığında bu kavramla ilgili kullanılan "laisizm" kavramı da mevcuttur. İkili laiklik sınıflandırmasında laikliğin olumsuz anlamına irca edilen kavramlaştırmalarla ilgili kullanımla laisizm arasında bağlantı kurulabilir. Bunlarda öne çıkan vurgu, ideolojik tutum[374] ve belirli bir tepeden inmeciliği içerisinde barındıran dayatmacılıkla özdeşleşmesidir. Çokça eleştirilen bu kullanım tipinin laik fikir akımlarının savunmasını üstlendiği[375] dile getirilir. Fakat bu kavrama yüklenen olumsuz anlamının yanında laisizmin laiklik anlamında kullanımı da yok değildir. Örnek olarak Atay'ın çalışmasında laisizm "din ve dünya işlerini ayırmak"[376] şeklinde pozitif anlamda kullanılmıştır.

Laisizme eşdeğer kullanılan bir diğer kavram "laikçilik"tir. Laikçilik söyleminin, ilhamını Fransız Pozitivizminden aldığı sıkça dile getirilmiştir. Yavuz, laikçiliğin ne olduğuna dönük laikçi tutumdan bahsederken, "*… ilhamını Fransız pozitivizminden almıştı. Avrupa'nın çoğulcu düşünce sistemlerinde sadece positivist düşünce tarzını benimseyen laikçi aydınlar ne J. S Mill'in liberalizmini anlamaya ne de Kant* ve *Hegel'in idealizmini incelemeye vakit ayırabilmişlerdi*"[377] demektedir. Laikliğin pozitivist varyantına laikçilik adını veren düşünürlerden birisi de Nur Vergin'dir.[378] Vergin, Türkiye'deki laiklik uygulamalarını Comte'un positivist din anlayışı ile bağdaştırarak

---

[371] Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 25-26.
[372] Turhan Feyzioğlu, "Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik", *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 137-199.
[373] Günay – Güngör – Ecer, s. 8.
[374] Türkone, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, s. 3.
[375] Günay – Güngör – Ecer, s. 8.
[376] Atay, *Çankaya,* s. 247.
[377] M. Hakan Yavuz, "İslam ve Türkiye", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Agustos 1994, Ankara, 236-240.
[378] Vergin, s. 5-23.

laikçiliğe gönderme yapmaktadır. İlk dönemle ilgili dinde reform tartışmalarını "positivist dine" yormaktadır. Laikçileştirme eyleminde mentalite olarak "halk adına ve halka rağmen" düsturunun aydınlar tarafından benimsenmesi[379] ve yol haritası haline getirilmesi besleyici olmaktadır.

Laisizm, laikçilik, dışlayıcı ve ayrılıkçı laiklik tarzı isimlendirmeleri laikliğin uygulanmasına dönük katılığı ifade etmek için kullanılmıştır. Bu tanımlar din-devlet ayrılığındaki görünürlerden hareket etmektedir. Fakat bu sınıflandırmalarda laikliğin araçsallaştırma tutumunun da yadsınamayacak oranda etkili olduğu söylenebilir. Ana hareket noktasını zihni arka planda laikliğe yüklediği anlam görünürdeki laiklik tanımlarında kendisini gizlemektedir. Bu da laiklikle ilgili içerde ve dışarda tutulan anlamlarla ilgili zorlu bir süreci ifade etmektedir.

Laiklikle ilgili ülkelerdeki farklı uygulamalara dönük sebepleri belirlemek için kavramsallaştırmaya da gidildiği görülmektedir. Örnek olarak Kuru, ülkelerdeki laiklikle ilgili farklılıkların sebeplerini açıklamak için "devr-i sabık" (ancient regime)[380] kavramlaştırmasına gitmiştir.[381] Türkiye ve Fransa rejimlerine dönük ortak imparatorluk geçmiş eskiye dönme ile ilgili kuşkucu bir tutuma neden olmuştur. Bu kuşkucu tutumu besleyen bir diğer sebep ise yine geçmiş rejimle alakalı dinin yeni toplumsal hareketlere karşı takındığı tavırdır. Türkiye için bu tamamen açıklayıcı olmasa da kısmen dinin yeniye karşı eskinin yanında kendisini konumlandırmak istemesi laiklik tutumunu besleyen yerel saik olarak bu kavramla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla kavramların kazandığı anlamları anlamak açısından kavramların yolculuğu[382] da önemli gözükmektedir. Kavramların yolculuğu hem zamana hem de mekana hasredilebilir. Laikliğin zaman içindeki yolculuğu kavramı olgunlaştırmakta, yoğurmakta ve çoğu zaman da inceltmekte, ayrıştırmakta, çeşitlendirmektedir. Fakat mekan içindeki yolculuğu genellikle büyük anlam kaymalarına yol açabilmektedir. Kavramı ithal eden toplum veya kültür onu yeni bir yoğurmadan geçirmekte ve bunun sonucunda, onu esas

---

[379] Yavuz, "İslam ve Türkiye", s. 236-240.

[380] Kuru'ya göre Devr-i sabık "tarihi anlamda monarşi ve hakim din arasında işbirliğine dayanan ve cumhuriyetçiler tarafından yıkılan rejim" anlamına gelmektedir.

[381] Kuru – Stepan, "Bir 'İdeal Tip' ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması", ss. 91-114.

[382] Mehmet Ali Kılıçbay, "Laiklik Ya Da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *Laiklik*, Cogito, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:1, Yaz 1994, s. 15-21.

içeriğinden farklılaştırabilmektedir. Ama bu durum sosyolojik açıdan açıklanabilir bir süreç olarak görülebilir.

1.4.4.2. İdeolojik Duruştan Kurumsal Boyuta

Bazılarınca bir asırlık medeniyet mücadelesinin zaferi olarak sayılan Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşu modernleşme hamlelerine hız vermiştir. Bu şekliyle medeniyet zaferinin medeni kanun ve laiklikle[383] sağlandığı ifade edilmektedir. Türkiye'de laiklik bir çağdaşlaşma aşaması olarak görebilir. Osmanlı Devleti döneminde beliren tarihsel bir sorunun başlattığı uzun yolun vardığı bir sonuç[384]olarak bakılabilir. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan sonraki aydın-toplum ilişkisine bakıldığında Osmanlı düzeninin devlet-toplum ilişkisinin korunduğu söylenebilir. Cumhuriyet sonrası aydın-toplum ilişki şeklinin laiklik söylemi aracılığıyla kendisini koruduğu iddia edilmektedir. Bu iddia sahiplerine göre kendini toplumdan soyutlayan sivil-asker, bürokrat, aydın kesim otoriter bir yönetim mekanizmasını ve bu mekanizma içerisinde kendi varlığını sürdürmüştür.[385] Aydın-toplum ilişkisi açısından laikliğe böyle bir anlam yüklenmesi tartışma götürse de Atatürk'ün siyasal sisteme mutlak anlamda hükmettiği 1920'li yıllardaki değişim hamleleri, daha çok Osmanlı modernleşmesinin hızlı adımlarla seyreden bir devamı şeklinde[386] olduğu daha çok kabül görmüştür. Bu açıdan bakıldığında Türkiye Cumhuriyetinin devraldığı Osmanlı siyasal yönetim geleneğinin, laikliği kolaylaştıran bir yönü olduğu[387] vurgusu yapılabilir.

Türkiye Cumhuriyeti döneminde yapılan modernleşme adımları Osmanlı modernleşmesinin devamı olarak sayılsa da ayrıldığı temel nokta geçmiş kurumların ihyasından ziyade ilgası şeklinde olduğudur. Yani modernleşerek geleneksel düzeni restore etmek gibi çelişkili bir mantığa bu dönemde sahip çıkılmadığı; aksine geleneksel düzen bütün öğeleriyle yadsınıp yepyeni bir devlet toplum düzeni kurulmaya yönelindiği söylenebilir. Bu çerçevede yönetici erkin en önemli hedefleri arasında geleneksel düzenin sosyal kimlik aracı olan ve geleneksel düzene toplumsal etkisi olan dinin, laik bir ideoloji

---

383 Atay, *Çankaya*, s. 446.
384 Berkes, *Teokrasi ve Laiklik,* s. 62.
385 Ernur Genç, "Tarihsel Sürekliliği İçerisinde Türk Aydınının Değişmez Kalan Kimlik ve Zihniyet Kodları", *Folklor/edebiyat*, cilt:13, sayı: 49, Ankara 2007/1, s.299-335.
386 Ömer Çaha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*, Timaş yayınları, İstanbul 2008, s. 170.
387 Erdoğan, *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, s. 269.

olan milliyetçilikle ikame edilmesi bulunmaktadır ve bu yolla laik bir sosyal-siyasal yapı oluşturulmak istenmiştir.[388] Bu çerçevede değişimlerin sağlanmasında devletin rolü, Cumhuriyet Türkiyesinde iç ve dış şartların da zorlamasıyla köklü değişim taleplerinde etkili ve belirleyici[389] olmuştur.

Eski rejimle olan bağlar kopartıldığı gibi mülki ya da idari düzeyde, Osmanlı İmparatorluğunun üzerine inşa edildiği ve Tanzimat fermanıyla sona erme sürecini başlatan[390] "milletler" ya da "dini milletler" sistemi de nihai olarak ortadan kaldırılmıştır.[391] Osmanlıda Tanzimatla birlikte laikleşme yolunda atılan adımların eski-yeni karışımı bir rejim ortaya çıkardığı söylenebilir. Berkes bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: *"Şeriat'ı değerden düşürmüş, Batı kanunlarının da sadece kopyacılığını yapmıştı. Bu eylemleriyle Müslüman halkın geleceğini, güvenilmez iki gücün merhametine bırakmıştı; biri şeriatın kontrolünden kurtulmuş bir hükümet gücü, öteki Müslümanların batılılaşması perdesi altında devlete Batı devletlerinin karışma hakkı. Böylece içerde istibdat yönetimine, dışarda emperyalist sömürüye giden yolları hazırlamıştı."*[392]

Cebri boyutu tartışmalı olsa da Cumhuriyet dönemi uygulamaları "topyekün ve cebri, radikal dönüşüm dönemi"[393] olarak ifadelendirilmektedir. 1920'li yıllar ve sonrasını kapsayan bu dönüşüm hareketleri yarı laiklikten tam laikliğe geçiş hamleleri olarak da isimlendirilebilir.[394] Din-devlet ilişkileri açısından Başgil'e göre bu tam laikliğe geçiş dönemi, "Türkiye'de devlete bağlı din sistemi"nin oluşturulma aşamasına denk gelir.[395]

1921'de Büyük Millet Meclisi tarafından kabul edilen Teşkilat-ı Esasiye Kanunundaki "Egemenlik milletindir." ilkesi yeni devlet rejiminin ana ilkesi hakkında

---

388 Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, s. 64.
389 Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.
390 Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, s. 205.
391 Atilla Nalbant, "Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi", Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar,* (ss. 65-73), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
392 Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 42.
393 Hocaoğlu, "Sekülarizm, Laiklik ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, s. 35-76.
394 Günay – Güngör –Ecer, s. 123.
395 Ali Fuat Başgil'e göre, Türkiye'de din ve devlet münasebetlerinin tarihi açısından üç sistem göze çarpmaktadır. I- Dine bağlı devlet sistemi II- Türkiye'de yarı dini devlet ve laikliğe doğru gidiş ve III-Devlete bağlı din sistemi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, (2. Baskı), Yağmur Yayınları, İstanbul 1962, s. 175-208.

somut bir adımdır. Bu çerçevede geleneksel kurumlar ve rejimin (özellikle hilafet ve saltanat)[396] geleceği hakkında ipuçları vermektedir. Bu uygulamaya dönük Atatürk'ün 1 Mart 1924 tarihli meclis açış konuşmasında dile getirdiği hususlar *(a- Millet Cumhuriyetin her türlü taarruzdan korunarak olumlu bir esasa bağlanmasını tamamen istemektedir. b- Eğitimin birleştirilmesi hususunda millet hemfikirdir. c- İslamiyet'i asırlardan beri yapıldığı gibi siyaset vasıtası olmaktan çıkarmak ve yüceltmek çok gereklidir.)*[397] yukarıdaki ilkenin açılımı niteliğindedir. Bundan sonrası için resmi adımlar kendisini göstermiştir.

Laiklik yönünde ilk ciddi adım sayılabilecek resmi uygulama 3 Mart 1924 tarihinde halifeliğin kaldırılmasıdır. Şer'iye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün okulların Milli Eğitim'e bağlanması laiklik uygulamasının yerleşmesini sağlayan hususlardandır. Laikliğin devamı açısından seküler bir zihnin oluşması adına özellikle eğitim-öğretimdeki hamle önemlidir. Görünürdeki mektep/medrese ikililiğinin sonlandırılması[398] sebebinin yanında asıl önemlisi yola seküler kurumlarla devam etme kararıdır. Cumhuriyetin kurucu sahiplerinin modernleşme hamleleri çerçevesinde önemli bir ilke haline getirmeye çalıştıkları laiklikle geçmişin hatalarına düşülmeden 'muasır medeniyet seviyesi'ni hedefledikleri söylenebilir.

Laikliğe yönelik düzenlemeler içerisine anayasa da girmiştir. 1924 Anayasasının ikinci maddesi olan "*Türkiye devletinin dini İslam'dır."* cümlesi 1928 yılında çıkarılmıştır. Yine 1928'de, 26. maddede TBMM'nin görevleri arasında yer alan "*ahkamı şeriyenin tenfizi*" ibaresi kaldırılırken; Cumhurbaşkanı ve milletvekili yeminlerindeki *"vallahi*" sözcüğü "*Namusum üzerine söz veriyorum."* biçiminde değiştirilmiştir.[399] Atay'ın da belirttiği gibi "devrimin taç giymesi" nin son aşamasını, CHP programına 1927 - 1931 yıllarında giren ve 1935'te "Kemalizm" olarak adlandırılan cumhuriyetçilik, ulusculuk, halkçılık, laiklik, devletcilik, devrimcilik ilkelerinden laiklik ilkesinin, 1937 yılında bir anayasa ilkesi[400] olması tamamlamıştır.

---

[396] Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, s. 98.
[397] Cezmi Eraslan, *Siyasi Alanda Yapılan İnkılaplar, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II*, (7. Baskı), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2010, s. 37.
[398] Günay – Güngör – Ecer, s. 124-125.
[399] Yılmaz Aliefendioğlu, "Laiklik ve Laik Devlet", İbrahim Ö. Kabaoğlu (Der.), *Laiklik ve Demokrasi*, (ss.73-91), İmge yayınları, Ankara 2001.
[400] Suna Kili, *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli*, (11. Baskı), Türkiye İş Bankası yayınları, İstanbul 2008, s. 153.

Devletin, eğitimin ve hukukun laikleştirilmesine dönük adımların Türk milletinin yirminci asır topluluğuna doğru tekamül etmesi için özellikle fiziki engelleri kaldırdığı söylenebilir. Bundan sonrası için artık iş eğitim meselesine[401] dönüşmüştür. Seküler kurumlarda yetişen öğretmenlerin bundan sonrası için ön plana çıkmaları ikinci aşamaya işaret etmektedir.[402]

Din-devlet ilişkileri bağlamında Cumhuriyet Türkiyesinde çokça tartışılan bir kurum da 429 nolu kanunla Şer'iye ve Evkaf Vekâletinin yerine kurulan Diyanet İşleri Başkanlığıdır.[403] 1961 ve 1982 anayasasında da yer bulan Diyanet İşleri Başkanlığı genel idare içinde yer almaktadır.[404] Diyanet İşleri Başkanlığının genel idare içinde yer alması laikliği din ve devlet ayrılığı olarak okuyanlarca laiklikle bağdaşamayacak bir uygulama olarak görüldüğü gibi her ülkenin tarihi, siyasi ve sosyal şartları, özellikle de o ülkede yaygın olan dinin karakteristiklerinin laiklik anlayışına yansımasının sonucu olarak da görülmüştür.[405] Ama yine de bu kurumun varlığı, rolü üzerinde fikir yürütülmesine kapı aralamaktadır. Bu çerçevede laik devlette fonksiyonu 1945'e kadar din yayıcısı bir kurum olmaktan ziyade, Kemalist laiklik anlayışını kitlelere götürücü bir tramplen görevini gördüğü, bir araç görevi gördüğü[406] dillendirilen hususlardandır. Fakat Diyanet'in görevinin sadece buna indirgenmesi, laik bir devlet yapısı içerisinde din işlerini organize eden resmi bir kurumun içinde bulunduğu toplumsal kurumlarca etki etmemesi veya tecrit edilmiş bir kurum olarak görülmesinin sosyoloji biliminin gerçekleriyle bağdaşmadığı[407] dile getirilebilir. Diyanet'in konumu Türk devlet yapısı düşünüldüğünde daha iyi anlaşılır gözükmektedir. Bu çerçevede devlet yapısının geçmiş deneyimlerine benzer şekilde dinin devletin kontrolü altına alınması yönünde bir din politikası takip edildiği[408] görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının laik devlette yer alması tartışma konusu olduğu gibi doğrudan başbakanlığa bağlı olması da eleştiri konusu olmuştur. Eleştirinin ana dayanağı

---

401 Atay, *Çankaya*, s. 446.
402 Şerif Mardin, "Türkiye Cumhuriyetinde Laik Modelin Oluşumu", http://www.konrad.org.tr/index.php?id=560 (Erişim Tarihi: 09.10.2013)
403 Diyanet İşleri Başkanlığı, http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/kurulus-ve-tarihce/28 (24.10.2013).
404 Aliefendioğlu, s. 73-91.
405 Günay – Güngör – Ecer, s. 132.
406 Bülent Tanör, "Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi", İbrahim Ö. Kabaoğlu (Der.), *Laiklik ve Demokrasi*, (ss.23-34), İmge yayınları, Ankara 2001.
407 Fazlı Polat, *Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din Toplum İlişkisine Bir Bakış (1980 – 1990)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), ATASBE, Erzurum 1996, s. 40.
408 Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.

siyasileşme riskidir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanının görevini devam ettirebilmesi başbakanın kendisinden memmun kalmasıyla bağlantılı görülmüştür. Ankara'nın zorlu şartları Diyanet İşleri Başkanlarını denge siyasetine itebilmiştir. Bu eleştiri boyutunu temmellendirmek için 1924'ten günümüze kadar görev yapmış Diyanet İşleri başkanlarının neredeyse yarısının siyaset kökenli olduğu çalışmalarda dile getirilmiştir.[409]

Türk laikliğini özel kıldığı düşünülen, dinin Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla kontrolde tutulması ve siyaseti etkileme oranının neredeyse sıfırlanması durumu dönemsel gel gitlere uğramıştır. Devletin dine karşı tutumunu etkileyen en önemli sebeplerin başında çok partili siyasi hayata geçiş gelir. Hatta bazıları çok partili siyasi hayatla birlikte laik siyasetlerin ilk olarak eski tutarlılığını yitirmeye başladığını[410] iddia etmektedirler. Bunu da katılımcı ve yarışmacı bir siyasal yaşamın[411] esnekliğine bağlamaktadırlar. İsteklerin siyasilerin söylem ve uygulamalarını etkilemesi gibi kitlelerin de politik davranışlarını belirleyen faktörlerden birisinin din olduğu[412] gerçeği karmaşık bir duruma işaret edebilir. Bu değişime parallel; dinin, merkeze karşı zayıf durumda bulunan taşranın kendini ifade ve varlığını devam ettirme kanalı haline geldiği de[413] vurgulanmaktadır. Bu değişimin dini, siyasal hayatın önemli bir boyutu[414] haline getirdiği söylenebilir.

Laiklikle alakalı ilk yumuşama çok partili siyasi hayata geçişle başlamıştır. Fakat bu yumuşama hamlelerini başlatan partininin çoğu zaman laikçi tutumla özdeşleştirilen CHP olması ilginçtir. Bu vesileyle din özelinde ilk değişim sinyali Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Kurultayında görülmektedir. 1947 Kurultayında CHP, 1923'ten bu yana uyguladığı laiklik programını bir özeleştiriye tabi tutmuş ve Kurultaya katılan delegelerin birçoğu ise, tek parti döneminde din adamlarının yetiştirilmesinin ve gençliğe dini bir eğitim sağlanmasının ihmal edildiği görüşünü dile getirmişlerdir.[415] Dolayısıyla CHP'nin

---

[409] Paul Dumont, "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, (ss.153-167), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
[410] Mert, *Laiklik Tartışmasın Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 12-13.
[411] Tarhanlı, s. 22.
[412] Mustafa Macit, "Türkiye'de Sosyal Değişme, Din ve Siyaset (Çok Partili Demokratik Hayata Geçişten Günümüze Din-Siyaset İlişkisinde Etkin Sosyal Dinamikler Çerçevesinde Bir İnceleme)", *Dini Araştırmalar,* Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, 91-120.
[413] Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, s. 9.
[414] Mert, *Laiklik Tartışmasın Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 11.
[415] Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi" Ersin Kalaycıoğlu - Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (ss. 377-388), (3. Baskı), Alfa Aktüel, Bursa 2007.

Yedinci Büyük Kurultayıyla birlikte[416] devletçi anlayış ve laiklik sorgulanmış ve bu kavramların liberalleştirilmesini hatırlatır ilkelere varılmıştır.[417] Hasılı bu kurultayla birlikte CHP din ve laiklikle ilgili yorumunu gözden geçirerek daha yumuşak bir siyaset[418] izlemeye başlamıştır. Toprak'a göre bu "dinin denetim işlevi"[419] kazanmaya başlaması anlamına geliyordu. Çok partili yaşama geçiş, aynı zamanda CHP'deki öz eleştirinin de etkisiyle laikliği ideolojik çekişmelerin merkezine itmiştir. Bu da laikliğin doğrudan veya dolaylı eleştiri konusu olması anlamına gelmektedir.[420]

Laiklikten anlaşılanı etkilemesi açısından çok partili siyasal hayata geçilse de seçkinler ve seçilenler ayrımı[421] varlığını o dönem için korumaktadır. Bu da laiklik açısından çok partili siyasi hayatın tek etken olarak gösterilmesini yanlışlar. Çeşitli sebepler yumuşamada kendisini gösterse de devlet erkinin de bu daireyi genişletmesi önemlidir. Seçilenler açısından topyekün bir değişim genel olarak DP iktidarı tarafından başlatılmıştır.[422] Türkiye'de bilhassa 1950'li yıllarda kırsaldan şehirlere doğru bir göç dalgası ile oluşan şehirleşme olgusunun tarikat tipi organizasyonlara, cemaatlere ve dini temelli sosyal hareketlere ivme kazandırması[423] bu değişimi hızlandıran etkenlerden olmuştur.

Laikliğin uygulanmasındaki tavır değişikliği sayılabilecek durumun sebepleri arasında, iç dinamiklerin yanında dış dinamiklerin de iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Çünkü iç siyasaldaki demokratikleşme hamlelerinde, değişen dünya konjonktürünün de hızlandırıcı etkisi olmuştur. Batılılaşma ekseninde taraf olunan siyasetin gereklerini yerine getirme ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu da Türkiye'nin demokratikleşme hamlelerine hız vermesi anlamına geliyordu.

Demokratikleşme adımlarıyla birlikte laikliğin katı ve ılımlı türü tartışılmaya başlanmıştır. Daha önceki laiklikle ilgili tutumlardan hoşnut olmayanlar için eleştiri yolu

---

[416] CHP Yedinci Büyük Kurultayı laiklik tartışmaları için bkz. TBMM CHP Büyük Kurultayı, Dokuzuncu Birleşim, 2/12/1947.
[417] Tarhanlı, s. 23.
[418] Polat, *Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din Toplum İlişkisine Bir Bakış (1980 – 1990),* s. 42.
[419] Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", s. 377-388.
[420] Mert, *Laiklik Tartışmasın Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 12-13.
[421] Çaha, s. 182.
[422] Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, s. 224.
[423] Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.

açılmış ve bu eleştirilerin toplandığı temel argüman "Cumhuriyetin laik ideolojisinin tepeden inmeci özellikte"[424] olduğu tanımlaması olmuştur.

Genel itibariyle resmi laiklik uygulamasındaki dönüm noktalarından ilkinin, kuruluşundan itibaren programında dinsel inanca önemli yer veren Demokrat Partinin iktidara gelmesiyle yaşandığı düşünülmektedir. Çalışmalarda bu değişim "Cumhuriyet'ten demokrasiye" geçişle[425] ifadelendirilmektedir. Yine bu dönemde dinin toplumsal tabandaki getirisinin etkisiyle de tek parti dönemiyle din üzerinden karşıtlık oluşturulduğu görülmeye başlanmıştır.[426] DP ile yakınlığı bilinen Ali Fuad Başgil'in, "Din ve Laiklik" kitabındaki laiklik tanımı[427] ilk dönem laiklik uygulamalarından ve anlaşılandan farkı göstermektedir. Başgil, aslında laikliğin din ve devletin birbirinden ayrılması olduğunu ileri sürerek, dini hayatın Diyanet İşleri Reisliği çerçevesinde denetimi üzerinde durmuş ve Türkiye'deki uygulamanın, dinin devletin denetimine tabi kılınması olduğuna işaret etmiştir. Bu tespitler hem laiklik tartışmalarındaki bir ekolü oluştururken hem de İslam adına konuşan çevrelerde itibar gören bir görüş olmuştur. [428]

Türkiye'de darbeler, demokrasi adına bir kesintiyi ifade etmektedir. Fakat darbe sonrası oluşturulan anayasa düşünüldüğünde laiklik adına değişimin devamını vurgulaması açısından ilginçtir. 1961 Anayasası düşünüldüğünde laikliğin 1937'deki yerini koruduğu ve anayasanın ikinci maddesi olduğu görülür. İlginç olan 1961 Anayasasının, 1960 darbesinin izlerini taşımasına rağmen demokratikleşmenin devam edeceği anlamına gelebilen "laik devletten" değil, "demokratik ve laik devletten"[429] söz etmesidir.

1970'li yıllara damgasını vuran olay ise, demokrasinin özgürlükçü ortamından faydalanarak kurulan fakat aynı zamanda laik-demokratik düzene karşı söylem üreten MNP'nin kuruluşudur. İslamcı gelenek adına da bir değişimi ifade eden partileşme hadisesi artık laiklik adına Türkiye'nin önemli gündem maddesi olacaktır. Osmanlıda batılılaşma hareketlerinin başlamasından sonra, kısa dönemler dışında, hep muhalefette olduğu ifade edilen İslamcıların oluşturduğu önemli ilk siyasal örgüt olan MNP'nin;

---

[424] Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 12-13.
[425] Tarhanlı, s. 26.
[426] Nuray Mert, "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", *Laiklik*, Cogito, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:1, Yaz 1994, 89-101.
[427] Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 147-169.
[428] Mert, "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", s. 89-101.
[429] Selçuk, Sami, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, (6. Baskı), Yeni Türkiye Yayınları, 2000, s. 73.

küçük esnaf, tacir ve sanayici İslamcıların örgütlenerek kendilerini ezen büyük sermaye düzenine karşı, İslami adalet ve eşitliği getirmek[430] amacıyla siyaset sahnesine çıktığı dile getirilmektedir. Siyaset sahnesine çıkmasıyla birlikte bu geleneğin, yapısal değişiklikleri içermeyen ikinci bir çağdaşlaşma tanımı getirdiği dile getirilmektedir. Bu Batılılaşma, İslamcı gelenek için çağdaşlaşmanın bir ön koşulu olarak görülmemektedir. Bu geleneğin laikliğe bakışıyla, ilgili laik devlet anlayışının oluşturduğu merkez karşısında ikinci bir merkezi oluşturduğu[431] söylenebilir. İslamcı geleneğin oluşturduğu partilerle birlikte laiklik tartışmalarında sorun artık; eskiden bu kesimin eleştirilerinin yoğunlaştığı laiklik uygulamasının şeklinin ve yönünün saptanmasından ziyade, belirli bir politik görüşün meşruiyet kazanması ve bu görüşü paylaşan kişilerin iktidara katılmaları sorununa dönüşmüştür.[432]

1980'lere geldiğimizde ise düşünce ve siyaset hayatına damgasını vuran liberal eğilim çerçevesinde yükselen sivil toplum tartışmaları din-laiklik ilişkilerini etkileyen yeni bir dönemin başlangıcı sayılabilir. Demokratik ve liberal gelişmelerin Türkiye' nin laiklikle ilgili tutumunu[433] "cumhuriyetçi doktrin" den "liberal, demokratik" [434] doktrin olan hoşgörülü bir alana kaydırmaya başladığı söylenebilir. 1950'li yıllardaki değişme demokratikleşme yolunda idi; ama liberal doku henüz piyasada yoktu. Liberal dokuyla birlikte kurumsal boyutta denetim altında tutulmak istenen dinin artık düşünce hayatında da önem kazanmaya başladığı[435] düşünülebilir.

1990'lı yıllar; modernleşmenin, sanayileşmenin, şehirleşmenin ve sekülerleşmenin[436] etkilerinin toplumda iyice hissedildiği bir dönemi ifade etmektedir. Bu süreç; dini, sosyal, siyasal ve ekonomik faaliyet alanlarıyla birçok yeni sosyal grupların doğuşunun sebebi sayılmaktadır. Ancak bu süreçte, bazı grupların geleneksel ve anti-modern olarak vasıflandırılmasıyla sosyo-politik yaşama alanlarından dışlanmaları girişiminin, seküler-modern ve geleneksel-dini kesim ikiliği gerilimini tetiklediği söylenebilir. Bu yönüyle 90'lı yıllar klasik laiklik tartışmalarının tekrar

---

[430] Tarhanlı, s. 32.
[431] Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", s. 377-388.
[432] Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", s. 377-388.
[433] Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 12-13.
[434] Alain Bockel, "Laiklik ve Anayasa", İbrahim Ö. Kabaoğlu (Der.) *Laiklik ve Demokrasi*, (ss. 49-58), İmge Yayınları, Ankara 2001.
[435] Mert, *Laiklik Tartışmasın Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 11.
[436] Bodur, Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi.

gündeme geldiği dönem olmuştur. Bunun laisizm tarzı eski uygulamalara dönüş olduğu düşünülebilir. Fakat bu tarz baskıyı andıran uygulamaların artık Türk halkında karşılık bulmadığı, sonraki süreçte AKP'nin iktidara gelmesiyle delillendirilebilir.

AKP'yi doğuran sebepler arasında İslami kesimin küreselleşme süreci ile yeni açılımlara yönelmeleri ve 28 Şubat sürecinde karşı karşıya geldikleri baskı nedeniyle yaşanan dönüşüm[437] öncelikli olarak sayılabilir. Bu dönemde özellikle siyasal İslam kökenli oluşumların demokrasi ve bunun sonucunda dini çoğulculuk savunuculuğu yapmaya başlamaları, dini inanç ve uygulamaların devletin kontrolünde olmadığı bir laiklik[438] istemi geliştirmeleri değişim açısından dikkate değer bir gelişme sayılabilir. Özellikle kendilerini laiklik uygulamalarının mağdurları olarak gören grupların gayrimüslimlerin haklarını açıkça savunur konuma gelmesi dikkate değerdir. Tabi ki bu sahiplenmenin "dışlayıcı laiklik" savunucuları tarafından tepkiyle karşılık bulduğu ve rejim aleyhtarları için kapı aralayacağını düşünerek nihayetinde rejime zarar vereceği hissiyatıyla hareket edecekleri bir süreci[439] tetiklediği dile getirilir. Nihayetinde 2000'li yıllara kadar Kuru'nun kavramlaştırmasıyla "dışlayıcı laiklik" taraftarları, "pasif laiklik"i benimsemiştir. Liberal ve muhafazakar politikacılardan daha az oy almasına rağmen askeri müdahale ve yargının gücüyle[440] kavramın klasik anlamını koruduğu söylenebilir.

2000'li yıllar Akgönül'ün belirttiği gibi *"...dini çoğulculuğun yaşanan bir gerçeklik haline geldiği ve nüfusun tamamı tarafından kabullenildiği; laikliğin, artık inançlarını kendi özel hayatlarında olduğu kadar kamusal alanda da açıkça yaşamak isteyenlere dayatılan bir ideoloji olmaktan çıkmaya başladığı 'laikliğin laikleşmesi' aşaması"*[441] olarak görülebilir. Bu "laikliğin laikleşmesi" sürecinde hakim ideolojinin kendi muhaliflerini de şekillendirdiği görülmektedir. AKP'yle birlikte İslamcı geleneğin laik devlete karşı direnişi terk ederek dini eksenli bir düzenden ziyade laikliğin dine toleranslı modelini savunmaya başladıkları[442] görülmektedir. Yani şimdiye kadar laik ve anti-laik tartışmalarında tehlike olarak lanse edilen AKP gibi kurucuları İslamcı gelenekten gelen bir partinin, İslamcı bir gündemi sistem lehine revize ettiği söylem ve

---

[437] Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, s. 178.
[438] Akgönül, s. 171-187.
[439] Samim Akgönül, "Türkiye'de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik", s. 171-187.
[440] Kuru – Stepan, "Bir 'İdeal Tip' ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması", s. 91-114.
[441] Akgönül, s. 171-187.
[442] Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, s. 335.

uygulamalardan çıkarılabilir. Bu doğrultuda AKP'nin; kendisine karşıt olan akımlarla siyasi bir müzakere sürecine girdiği, daha önce bolca eleştirdiği laik ve Cumhuriyetçi siyasi çerçeveye uyduğu, ülkenin laikleşmesi, modernleşmesi ve dışa açılması üzerine kurulmuş siyasi uygulamaların sorumluluğunu üstlendiği, başka bir deyişle kendi siyasi kriterlerine başka bir bakış açısı getirmeyi kabul ettiği, önceliklerini yeniden gözden geçirdiği ve siyasi programların içeriğindeki her türlü dini dayanaktan vazgeçtiği[443] savları araştırmacılar tarafından sıkça dile getirilmektedir. Partinin kendisini "muhafazakar demokrat" [444] olarak isimlendirmesi de bu savları güçlendirmektedir. Ayrıca İslamcı kesim tarafından şimdiye kadar eleştirilen fakat AKP'nin AB üyeliği yolunda attığı adımlar, demokratikleşme hamleleri bu savları destekler gözükmektedir.

Günümüzde laikliğin ilgi gören iki yönü üzerinde durulduğu söylenebilir: İlki dinin devletin yönetimiyle ilişkisi, ikincisi ise ulusal kimliğin tanımlanmasında dinin yeri meselesidir. [445] Türk toplumunda devletin üstünlüğü meselesi köklü ve tarihten günümüze bir mesele olarak görülebilir. Din hakkında ise Mehmet Gündem'in Kemal Karpat'la yaptığı söyleşide Karpat'ın da belirttiği gibi, Atatürk dönemi de dahil refarans alınan dinin İslam[446] olduğudur. Fakat bunu Türkiye'nin dini yönetme politikası olarak alanlar bu politikanın zaman içinde değişikliğe uğradığını ve uğramaya devam ettiğini vurgulamışlardır. Bu anlayış pratikteki laikliğin dini kontrol etmek, kontrol adına kamusal dini yönetmek ve meşru din anlayışını yukardan tarif etmek anlamlarına gelebileceğini dile getirmiştir. Tabi ki böyle bir bakış açısı Cumhuuriyet dönemi dinin ulusal çıkar için kullanıldığı tezini de ileri sürecektir. Günümüz itibariyle devletten meşru sayılan din anlayışı değişmiş olsa bile, din meselesinin otoriter bir şekilde yukarıdan düzeltme eğiliminin değiştirilmediği de hala iddia edilmektedir.[447] Genel itibariyle bütün değerlendirmeler, ilk dönem de dahil, din politikasının temelinin "Laiklikti; ama dinsizlik değildi."[448] görüşünü doğruladığı söylenebilir.

---

[443] Gerard Groc, "AKP, Türkiye'deki Laikliğin Derdi mi Dostu mu?", Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, (ss.41-62), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
[444] Nalbant, s. 65-73.
[445] Kemal H. Karpat, *Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi: 1876-1980*, Çev.: Esin Soğancılar, İmge yayınları, Ankara 2007, s. 314.
[446] Mehmet Gündem, "Cumhuriyet'i Asker Kurmadı", (Kemal Karpat ile söyleşi), *Milliyet*, (29.10.2003).
[447] Cem Erciyes, "Türkiye'de Alevilik 1930'ların İzini Taşıyor", (Markus Dressler ile söyleşi), *Radikal,* (12.04.2014).
[448] Bernard Lewis*, Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev.: Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1970, s. 408.

Bütün bu çıkarımlardan ulaşılmak istenen aslında AK Parti'nin aldığı konumu açıklamaya çalışmaktır. Dine ideolojik bir yükleme yaptığına inanılan bir gelenekten gelen partinin devlet lehine görüşünü değiştirmesinin temelleri, belki de Türk toplumundaki devlet ve din kurumunun yerine bakarak bulunabilir. Günümüzde İslam, modern Türk toplumunun ve kültürünün şekillendirici amili olarak önemli bir referans kaynağı olmaya devam etmektedir. Ancak İslam'ın algı ve pratiğine, toplumsal tezahürlerine bakıldığında resmi-formel İslam'dan tasavvufi ağırlıklı grup ve hareketlere, geleneksel İslam anlayışından yenilikçi İslami yorumlara kadar büyük bir çeşitlilik görülebilir. Bütün bu çeşitlilik din-devlet ilişkilerinde gelinen nokta itibariyle bir değişim[449] olarak ifadelendirilmektedir.

Modernite, sekülerizm ve İslam konusundaki çalışmaların artışıyla birlikte din-devlet ilişkilerinin mahiyeti hakkında ciddi değişiklik yaşandığı da anlaşılmaktadır. Müslüman çoğunluklu seküler bir devlet yapısıyla İslam dünyasında ayrıcalıklı bir konumda olan Türkiye'de değişim, sekülerleşme ile ifadelendirilememekte bunun yerine çoklu sekülerlik[450] kullanılmaktadır.

Laiklik tartışmalarında Cumhuriyet'in kuruluşundan son döneme kadar yaşanan süreçte gelinen noktanın laikliğin kurumsallaştığına işaret ettiği düşünülmektedir. Laiklik tartışmalarının boyut değiştirerek varlığından ziyade nasıla odaklanması ve batı dışı modernliklerle birlikte de ele alınmaya başlanması bu düşüşünceyi kuvvetlendirmektedir. Yine de son dönem laiklik tartışmalarında mücadele laikliğinden kurumsal laikliğe geçildiği yönünde düşünceler ağırlık kazansa da bunu yerinde bulmayan eleştiriler de sona ermiş değildir. Böyle düşünenlerin ise özellikle son dönemle birlikte laiklik kavramı hakkındaki düşünceleri şöyledir: *"Anlamı açısından olduğu kadar, siyasi etkinliği açısından da bir çıkmaza sürüklenmekte, giderek kendisiyle çelişen 'saldırgan bir geri çekilme' stratejisinin mahkumu olmakta; yani hareket alanı yavaş yavaş daraltılmakta"*[451] Bu eleştiriler kavramı giderek hassaslaştırmış, içeriğiyle ilgili artan bir kafa karışıklığı yaşanmasına sebep olmuş ve kavramın gerginlik kaynağı gibi görülmesi yüzünden laiklik teriminin çökmesi meselesine[452] kadar uzanmıştır.

449 Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.
450 Bodur, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", s. 128-143.
451 Groc, s. 41-62.
452 Groc, s. 41-62.

İKİNCİ BÖLÜM

METODOLOJİK ÇERÇEVE

2.1. ELEŞTİREL SÖYLEM ANALİZİ

Dilin söylem temelinde incelenmesi[453] olan söylem analizi, her ne kadar farklı tarihler verilse de[454] genel kanı olarak 1960'ların ortalarından itibaren disiplinler arası bir çalışma alanı olarak daha kapsamlı bir iletişim kavramsallaştırmasına yönelişin sonucunda ortaya çıkmıştır. Disiplinler arası yaklaşımın, Amerikan geleneğindeki sosyal bilimler ağırlıklı kitle iletişim anlayışı yerine Fransız yapısalcı ve post-yapısalcı akımın çağdaş bilim dünyasına damgasını vurmasına paralel olarak ortaya[455] çıktığı dile getirilir. Disiplinler arası konumundan ötürü söylem analizi, birçok faklı disiplinleri bünyesine almaya başlamış ve sadece analiz metodunun ötesinde teorik bir çerçeveye dönüşmüştür. Dilin kullanımını kavrama, iletişim, sosyal etkileşim gibi konularda inceleme kolaylığı sağlayan bu disiplin antropoloji, dilbilim, semiyotik, konuşma analizi, sosyolinguistik gibi bilimleri de içine alarak genişlemesine ve gelişmesine devam etmiştir.[456]

Söylem çalışmalarında yeni bir yön olan eleştirel söylem analizi çalışmaları (critical discourse analysis) (CDA) 1970'lerin sonlarına doğru ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle Roger Fowler, Gunther Kress, Bob Hodge ve Tony Trew'in *Language and Control* adlı eseri söylem çalışmalarının eleştirel boyutuna öncülük etmiştir. Daha sonraları ise İngiltere'de Norman Fairclough'un, Avusturya'da Ruth Wodak'ın ve Hollanda'da ise Teun A. Van Dijk'in eleştirel söylem analizi üzerine yaptıkları çalışmalar eleştirel boyutun gelişmesini sağlamıştır. Bu gelişme eleştirel söylem analizinin hem metodolojik olarak hem de konu olarak gelişmesi ve çeşitlenmesi anlamına gelmektedir. 1970 sonrası konuşma ve metin çalışmalarında güç, iktidar, sosyal adaletizlik, cinsiyet, ırk ve sınıf gibi konular ağırlıklı olarak işlenmektedir.[457] Norman Fairclough, Ruth

---

[453] Abdülhamit Çakır, *Söylem Analizi*, Palet Yayınları, Konya 2014, s.8.
[454] Sözen, söylem analizini üç evre olarak incelediği çalışmasında birinci evre olarak aldığı "sosyoloji kaynaklı söylem analizleri" nin başlangıcını 1940'lardaki mikro-sosyolojik çalışmalara dayandırır. (Edibe Sözen, *Söylem 'Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite'*, Paradigma, İstanbul 1999, s.101.)
[455] Tayfun Sezer, *Söylem Analizi: PKK Örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Polis Akademisi Guvenlik Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, s. 70.
[456] Teun A. Van Dijk, "The Study of Discourse: An Introduction", Teun A. Van Dijk (Ed.*), Discourse Studies,* (ss. xıx-xlıı), *Sage*, London 2007, s. xıx-xxı.
[457] Dijk, "The Study of Discourse: An Introduction", s. xxv.

Wodak ve Teun Van Dijk gibi düşünürlerin genişleyen çalışmalarıyla onlar tarafından ortaya konulan metodolojik, kavramsal ve kuramsal çerçevenin, eleştirel söylem analizinin siyasal ve sosyal kuram içerisinde ayrıcalıklı bir yer edinmesini sağladığı ileri sürülür. Bütün bu birikimler eleştirel söylem analizinin, söylemi oluşturan siyasal ve sosyal bağlamın incelenmesi üzerine yoğunlaşarak kimlik, farklılık ve öteki tartışmalarını da içine alan oldukça geniş bir kavramsal ve metodolojik çerçeveye ulaşmasını sağlamıştır.[458]

Eleştirel söylem analizi, Fairclough ve Wodak tarafından Batı Marksizmi ile gelişen analiz tiplerinden biri olarak görülse de eleştirel söylem analizinde Batı Marksizminin sadece ekonomik temele değil toplumun kültürel boyutlarına, ideolojik kültüre ve kapitalist sosyal ilişkilere de vurgu yaptığı ön gerçeğinden hareket edilir. Dolayısıyla bu yaklaşım sosyal olanın eleştirel kavramsal bir çerçeveye oturtulmasında, kültür ve kültürlerarası ilişkilerde, söylem ve eylem arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasında metodolojik bir yol sunar. Fairclough ve Wodak, söylem analizindeki eleştirel boyutun gündelik hayat eleştirisinin bir tekrarı olmadığını, analizin dil teorileri ve dil analizlerinin metodolojisine dayandığını ve analizin köklü sistematik araştırma kaynaklarına sahip olduğunu vurgularlar.

Eleştirel söylem analizinde asıl olan akademik kurumlarda üretilen eleştiriyle gündelik hayattaki eleştirel faaliyet arasında ilişkiyi kurmaktır. Entelektüel eleştiri ile gündelik faaliyetteki eleştiri arasında mutlak bir ayrım görülmemektedir. Sadece eleştirel söylem analizi, gündelik eleştirinin sosyal teori ve dil teorileriyle açıklanmasına dayanır.[459] Dolayısıyla bu yaklaşımı, ağırlıklı olarak dil ve dilin kullanıldığı bağlam üzerinde duran disiplinler arası bir analiz metodu olarak[460] değerlendirilebilir.

Söylemin fonksiyonel ve yapısal özelliklerini bir arada değerlendiren[461] eleştirel söylem analizinde, söylem-anlam ilişkisi bağlamında çoklu yöntemlerle ve semiyotikle ilişkilendirilen Kress'in katkısına burada değinilebilir. Kress, eleştirel söylem analizinin bazı varsayımlar üzerine oturtulduğundan hareketle bazı hususlardan bahsetmiştir. Kress, öncelikle dili sosyal bir fenomen olarak tanımlar. Dil vasıtasıyla sadece bireyler değil

---

[458] Gözde Doğan Yalçıner, *Eleştirel Söylem Analizi Çerçevesinde Avrupa Birliği'nde Kültürlerarası Diyalog,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), HÜSBE, Ankara 2011, s. 11.
[459] Sözen, s.143.
[460] Yalçıner, s.12.
[461] Yalçıner, s.13.

aynı zamanda kurumlar ve sosyal gruplar özel anlam ve değerlerini sistematik bir şekilde ifade ederler. Metinler, iletişimde dilin anlamlı birimleri olarak kabul edilmektedir. Diğer yandan okuyucu ve dinleyiciler, metinlerle kurdukları iletişimde pasif alıcı değillerdir. Burada edilgen bir iletişimden ziyade yeniden üretime katkı yapan bir karşılıklı ilişkiden söz edilebilir. Ayrıca Kress, bilim dili ile kurumların dili arasında benzerlik olduğundan bahseder.[462]

Kress'in Theo Van Leeuwen ile birlikte geliştirdikleri sınıflandırma ilmi, görsel metinlerin kesin olarak tanımlanmasında ve sınıflandırılmasında yol gösterici olmuştur. Ayrıca bu metot yeni medya çalışmalarında da rehber özelliğini korumuştur.[463]

Eleştirel söylem analizinin Viyana okulunda kurumsal çerçevede dilin kullanımını keşfetme önemlidir. Bu okulda tarihsel bağlamın araştırılması, üzerinde öncelikli durulan bir konu olmuştur. Yine bu okulda araştırılan diğer konulardan öne çıkanlar ırkçılık çalışmaları, anti-semitizm, kimlik inşası, ulusal ve uluslararası alanda kimliklerin değişimidir. İşlenen konularda da dikkat çektiği gibi Viyana Okulu, eleştirel söylem analizinde tarihsel konuları ve tarihsel olayların söylem üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Söylemi ortaya çıkaran durumun belli bir tarihsel geçmişiyle birlikte incelendiğinde anlamlı olabileceği ön savıyla hareket eden tarihsel yaklaşım, tarihsel olaylar dikkate alınmadan zihinsel kodların ortaya çıkarılmasını mümkün görmemektedir. Ayrıca inceleme konusu olan söylem, tarihsel bağlamı kapsarsa eleştirel söylem analizine kaynaklık yapabilmektedir. Göçmenlere karşı ırkçı tutumlar yanında belirli grupların politik ve sosyal olarak ulus inşa etme sürecinde dışlanmalarının ardında yatan söylemsel nedenler tarihsel bağlam gözetilerek eleştirel söylem analizinin konusu olmaktadır. Ulusal devlet modelinde tek biçimcilik ve farklılığın söylem inşasıyla sosyal ve siyasal dışlama arasındaki ilişki önemli görülmektedir.[464]

Wodak'a göre, sosyal problemlerin kompleksliğini anlamak ve incelemek için geliştirilen tarihsel yaklaşım söylemi, tarihsel açıdan konuyu incelemesinin yanında

---

[462] Ruth Wodak, "What CDA İs About - A Summary Of İts History, İmportant Concepts And İts Developments", Ruth Wodak - Michael Meyer (Ed.), *Methods Of Crıtıcal Dıscourse Analysıs*, (ss.1-13), SAGE, London 2001, s. 6.
[463] Ruth Wodak, "Aspects of Critical Discourse Analysis", *ZfAL* 36, 2002, s. 15-16.
[464] Wodak, "Aspects of Critical Discourse Analysis", s. 18-19.

mümkün olduğunca farklı genre'[*] lere sahip metinleri inceleme sahasına almalıdır. Tarihsel yaklaşım söylemi, kullanılan yöntemler ve dilbilimsel gerçekliklerle birlikte bilginin içeriğiyle alakalı sayılmaktadır. Neticede Wodak, bu yaklaşımın iki hareket noktasını belirtmektedir: Bir yandan tarihsel bilgiyi eylemin gerçekleştiği orijinal kaynaklarla birleştirirken diğer taraftan genre'lerin söylemi ve belirlenmiş özel metotların geçirdiği tarihi değişimi açıklamaktadır.[465]

Genel olarak kavramsal referanslardan, kuramsal ve metodolojik içeriğe uzanan bir çerçevede eleştirel söylem analizinin, disiplinler arası ve eklektik bir yaklaşım olarak yorumlayıcı ve açıklayıcı bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Oldukça geniş bir alanı olan eleştirel söylem analizi, kuramsal bir disiplin veya siyasal ve sosyal yapıların doğasını açıklamak için metodolojik bir araç olarak[466] tanımlanabilmektedir. Eleştirel söylem üzerine yapılan çalışmalarda yaklaşımın ana ilkeleri belirlenmeye çalışılmıştır. Genel olarak bu çalışmaların, Fairclough ve Wodak'ın "*Critical Discourse Analysis*" adlı makalede belirledikleri özelliklerden esinlendiği söylenebilir. Burada Wodak'ın çalışmasında belirlediği kriterlerden hareketle eleştirel söylem analizinin ana esasları şu şekilde toplanabilir:

I) Eleştirel söylem analizi disiplinler arasıdır. Toplumdaki problemlerin çok kompleks olması disiplinler arası farklı bakış açılarını gerekli kılmaktadır. Bu da yakın disiplinlerin yaklaşımlarını bu teoride birleştirmelerini gerektirir. Farklı gelenekten gelen farklı araştırmacılar bir arada çalışır ve kurallar oluşturulur.

II) Eleştirel söylem analizi sosyal problemlere odaklanır. Süreç ve problemlerin linguistik ve semiyotik görünüşlerinin analizidir. Analizin odaklandığı yer, kullanımdaki dilden ziyade sosyo-kültürel süreçler ve sosyal yapıların linguistik karakteridir.

III) Teoriler ve metodolojiler eklektir. Teoriler ve metotlar, araştırma nesnesini anlamak ve açıklamak için birleştirilir.

IV) Araştırma, çalışma nesnesini açıklamak için analiz ve teorilerin ön koşulu olarak saha çalışmasını ve etnografyayı bir arada kullanır. Böyle bir yaklaşım,

---

[*] Fransızca kökenli bu kavram, belli özelliklere sahip müzik, yazı, sanat vb. paylaşımlara ait örneklerin bir ayrıntılı türüne işaret etmektedir. "a particular type of art, writing, music etc, which has certain features that all examples of this type share" Longman Dictionary of Contemporary English (5).

[465] Ruth Wodak, "Critical Discourse Analysis at the End of the 20th Century", *Research on Language and Social Interaction,* 32: 1-2, s. 188.

[466] Yalçıner, s.21.

araştırmacının bir teori inşa etmekten kaçınmasını sağlar. Böylece araştırmacı hem aşağıdan yukarı hem de yukarıdan aşağı hareket eder.

V) Eleştirel söylem analizinde ileri ve geri, teori ve sayısal veriler arasında sürekli bir ilişki gereklidir.

VI) Çoklu *genre*'ler ve çoklu kamusal alanlar çalışılır, metinler arası ve söylemler arası ilişkiler araştırılır. Yeniden bağlamlaştırma; kanıtları, konuları ve bu *genre*'leri birbirine bağlarken çok önemli bir süreç olarak görülür. Günümüz modern toplumlarında sosyal bilimciler melez ve yenilikçi *genre*'lerle ilgilenmektedir. Sosyal değişmelere bağlı olarak bütün uluslar köklü bir değişimden geçmektedir. Bu değişimin sonucu olarak kırılmış kimlikler bütünsel kimliklerin yerini almaya başlamıştır.

VII) Tarihsel bağlam sürekli analiz edilir, söylem ve metinlerin yorumlarıyla bütünleştirilir. Söylem yalnızca şimdiye ve geleceğe atıfta bulunmaz, tarihe de atıfta bulunur; zira dil tarihseldir.

VIII) Analiz için kategoriler ve araçlar, bütün bu adımlara ve prosedürlere ve ayrıca araştırma problemine uygun olarak hazırlanır. Bu bazı pragmatizm ve eklektizmi gerektirir. Eleştirel söylem analizinde farklı yaklaşımların çoğu bir şekilde sistemik fonksiyonel linguistiğe (Systemic Functional Linguistics) veya başka yaklaşımlara başvurmasına rağmen farklı gramatik teorileri kullanırlar.

IX) Meta teoriler, bir temel dayanak olarak hizmet edebilir. Orta düzey (middle-range) teoriler ise belirli bir analizde amaca daha iyi hizmet eder. Meta teoriler, yapı/içerik ve linguistik gerçeklik arasında kopukluklara neden olur.

X) Pratik ve uygulama gözetilir. Sonuçlar diğer alanlardaki uzmanlarla paylaşılmalıdır ve ikinci adım olarak kesin olarak tutarsız ve sosyal pratiklerin değişen amacı uygulanabilmelidir.[467]

Kuramsal açıdan eleştirel paradigmaya dayanan eleştirel söylem analizi sosyal, kültürel, siyasal problemlerin analiz edilmesinde metodolojik olarak zengin içerik sunmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi disiplinler arası özelliğinden dolayı "çoklu-" ön ekiyle söylenebilecek çalışmalara metodolojik ve kavramsal çerçeve sunabilmektedir. Söylemde, toplum ve kültürün iç içeliği ve birbirini belirlemesi sosyal çalışmaların önemini ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada yazılara yerleşmiş ideolojik unsurları ve gazete köşe yazılarının rolünü ortaya çıkarmada eleştirel söylem analizi metodolojik kolaylık

---

[467] Wodak, "Aspects of Critical Discourse Analysis", s. 14-15. - Sözen, s. 145-147. - Yalçıner, s. 21.

sağlamaktadır. Ayrıca bu yaklaşıma göre yazılardaki ideolojik unsurların tespiti sosyal eşitsizliklerin yeniden üretiminin[468] nasıl gerçekleştiğini ortaya çıkarmada yardımcı olacaktır.

2.1.1. Teun A. Van Dijk'ın Eleştirel Söylem Analizi Modeli

Van Dijk'in eleştirel söylem analizi modeli genel olarak eleştirel söylem analizi içerisinde kabul edilmektedir. Yukarıda da geçtiği gibi Van Dijk, eleştirel söylem analizinin önde gelen teorisyenlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle Van Dijk'in eleştirel söyleme ait tespitleri ve katkıları bize O'nun metodunu oluşturan sacayaklarını verecektir.

Van Dijk her şeyden önce eleştirel söylem analizinin amacı üzerinde durmaktadır. Genel olarak eleştirel söylem analizi, söylemin kendisinden kaynaklanan ya da sonuçlanan eşitsizlik, haksızlık, güç ve iktidarın kötüye kullanılmasının söylemsel boyutlarıyla ilgilenmelidir.[469] Araştırmacının söylemden kastedilen anlamı çıkarmak, hedefleneni yakalamak için birtakım amaçlara ihtiyacı vardır. Dolayısıyla O'na göre eleştirel söylem analizinin amaçları şunlar olmalıdır:

I) Eleştirel söylem analizi durum, olay analizlerinde kendisini marjinal araştırma yöntemlerine kabul ettirmek için onlardan daha iyi olmalıdır.

II) Yukarıda eleştirel söylem analizinin ana esaslarında da vurgulandığı gibi eleştirel söylem analizi, güncel paradigmalar ve tarzlar yerine sosyal problemlere ve politik sorunlara odaklanmalıdır.

III) Sosyal problemler için ampirik olarak yeterli olan eleştirel söylem analizi genellikle disiplinler arasıdır.

IV) Eleştirel söylem analizi sadece söylem yapılarını açıklamak yerine, onları sosyal etkileşim seçenekleri ve özellikle sosyal yapı açısından açıklamaya çalışır.

V) Daha ziyade eleştirel söylem analizi toplumdaki güç ve iktidar ilişkisini yasallaştırmak, doğrulamak, meşrulaştırmak, yeniden üretmek ya da meydan okuma üzerine söylem yapılarına odaklanır.[470]

---

[468] Özlem Doruk, "Disiplin Toplumu ve Haber Söylemi: Gökkuşağı Derneği'nce Yapılması Planlanan Yürüyüşün Engellemesine İlişkin Haberlerin Çözümlenmesi", *e-gifder*, cilt 2, sayı 1, Mart 2013, s. 114.
[469] Doruk, s. 115.
[470] Teun A. Van Dıjk, "Critical Discourse Analysis", Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, ve Heidi E. Hamiltonss (Ed.), *The Handbook of Discourse Analysis,* Blackwell, 2001, s. 353.

Eleştirel söylem analizi, söylem çalışmalarında diğer yaklaşımların yanında bir tarzdan, uzmanlık alanından, okuldan ziyade bütün alanlar boyunca teori, analiz ve uygulamalar için farklı bir tarz veya bakış açısı sunmayı amaçlar. Bunu yaparken analiz konuları arasında çok veya az eleştirel boyut bulunması[471] eleştirel söylem analizini sınırlamaz.

Van Dijk, gerçek bir değerlendirme ve metni anlama adına haber analizinde sentaktik ve semantik[472] bir dilsel çözümlemeyi hayati görür. Sentaktik çözümleme, analiz birimi olarak haber metninde kullanılan cümlelerin gramatik yapılarına odaklanırken; semantik çözümleme sözcüklerin, cümlelerin, kısaca bütün söylemin anlamı üzerine odaklanmaktadır. Dijk'in eleştirel söylem çözümlemesinde ise mikro ve makro yapılar vardır. Makro yapı incelemesi haberin genel bir resmini veren temayı yansıtan, haber üretiminde kullanılan şemanın incelenmesidir.[473] Mikro yapılar ise sentaktik yapılar, yerel yapılar, sözcük seçimleri ve retorik vb. çözümlemeyi kapsar. Yani Dijk, haber söylemlerini veya haber metinlerini; "haber metni analizi", "metin anlambilimi", "yerel ve küresel bütünlük", "etkiler", "üst yapılar: haber şemaları", "üslup ve retorik", "sosyal kognisyon ve sosyo-kültürel bağlam"lar[474] şeklinde incelemektedir. Bu çalışmada çözümleme haber metninden ziyade köşe yazılarını kapsadığı için Van Dijk'in nitel çözümlemeler yanında kullandığı ve burada genel olarak zikredilen nicel çözümlemelere başvurulmayacaktır.

Güç eşitsizliğini ve tahakküm ilişkilerini merkeze alan[475] Van Dijk, genel olarak çalışmalarında Avrupa'daki ırkçılık ve etnik önyargı konularına odaklanır. Çalışmaları daha çok 1980'ler Avrupa'sını kapsamaktadır. Eleştirel dilbilim ve eleştirel söylem analizlerinde kognisyonlara önem veren Van Dijk, söylem yapılarını etkileyen toplumsal yapıları da göstermeye çalışmıştır.[476] Söylem analizi mesaj yapılarını incelerken,

---

[471] Van Dıjk, "Critical Discourse Analysis", s. 353.
[472] Bkz. Teun A. Van Dijk, "Semantic Discourse Analysis", Teun A. Van Dijk (Ed.), *Handbook Of Dıscourse Analysıs Vol. 2,* (ss. 103-136), London: Academic Press, 1985.
[473] Teun A. Van Dijk, *News Analysıs: Case Studıes Of Internatıonal And Natıonal News In The Press*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey 1988, s.15.
[474] Sözen, s. 125.
[475] Barış Yetkin, "Haber Söyleminde Egemen İdeolojinin Yeniden Üretimi: Magazinleşme Bağlamında Bir Analiz", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Güz 2011, Sayı:33, s. 43.
[476] Sözen, s. 124.

disiplinler arası konumundan dolayı çeşitli kognitif ve sosyo-kültürel bağlam özelliklerini kullanabilmektedir.[477]

Van Dijk'e göre, söylem ile sosyal durumlar arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Söylemin etkisi bağlam modelleri aracılığıyla yapılmaktadır. Belirli durumlara/olaylara ilişkin bağlam modellerinin oluşturulabilmesi içinse katılımcıların söz konusu durumlara ilişkin tanımları içeren öznel zihinsel modellerinin (Mental models) mevcut olması gerekir.[478] Bir model ise bir epizotun bireysel temsilcisi sayılmaktadır. Dolayısıyla bireylerin çeşitli durumlara ilişkin zihinsel modelleri, belirli bir iletişimsel/etkileşimsel epizota ilişkin bağlam modelinin oluşturulmasını sağlayacaktır.[479]

Yerel ve küresel tutarlılık (Local and global coherence) eleştirel söylem analizinde üzerinde durulan bir diğer konudur. Metinlere bir bütün olarak bakan Van Dijk, her iki tutarlılığın metnin anlamına dönük kavramlaştırmalar olduğunu belirtmektedir. Burada metnin anlamına dönük sorgulamalar "ne hakkında olduğu", "anlamının ne olduğu" ve "imalar" şeklinde özetlenebilir. Yerel tutarlılık; metnin yerel bütünlüğüne, dünya hakkında bilgi, inanç, ideoloji ve sübjektif unsurlara göndermede bulunurken evrensel tutarlılık; okuyucunun metnin kurduğu yerel bağdaşıklıktan yola çıkarak ulaştığı çıkarımları ifade eder.[480]

2.1.1.1. Söylem

Söylemin bağlamsal niteliğinin yorumlanmasını temel alan eleştirel söylem analizi; bireysel kimliğin, sosyal ve siyasal aidiyet biçimlerinin veya kimlik algılarının oluşumunun belirli bir söylem çerçevesinde gerçekleştiğini savunur.[481] Eleştirel söylem analizinin konusu olan söylemin; sosyal, siyasi, kültürel, ekonomik alanlar gibi sosyal hayatın diğer alanlarıyla da ilgili[482] olduğu kabul edilmektedir. Buradan hareketle söylemin, kimliğin hem fonksiyonel hem de yapısal çerçevesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Herhangi bir iletişim biçiminde söylemin oluşması ve işlevselleşmesi

---

[477] Teun A. van Dijk, "The İnterdisciplinary Study Of News As Discourse", http://www.discourses.org/OldArticles/The%20interdisciplinary%20study%20of%20news%20as%20discourse.pdf (Erişim Tarihi: 14.10.2014)
[478] Umut Şah, " "Eşcinsellik Hastalıktır [Ve Dahası] Sapkınlıktır" Bir Eleştirel Söylem Analizi Denemesi", Sibel Arkonaç (Ed.), *Söylem Çalışmaları*, Nobel Yayıncılık, 2012, s. 210.
[479] Teun A. Van Dijk, *Society And Discourse,* Cambrıdge Unıversıty Press, 2009, s. 4-6.
[480] Dijk, "The İnterdisciplinary Study Of News As Discourse", s.111-112.
[481] Yalçıner, s. 24.
[482] Sözen, s. 20.

bağlamsal bir nitelik taşır.[483] Dolayısıyla eleştirel söylem analizi bağlamı etkileyen unsurları dikkate almaktadır. Çünkü söylemler anlatımlar toplamının bir yerinden çıkarılması değil; bir sosyal bağlamda hareketi sağlayan, bağlamca belirlenen ve bağlamın varlığını devam ettiren ifadeler ve cümle gruplarıdır.[484]

İçinde bulunulan durum, yer ve zamana gönderme yapan bağlam;[485] içinde sen ve benin katılanlar olarak yer aldığı devam eden iletişimsel olayı temsil etmektedir. Bağlam zihinsel (biliçsel) bir kavram iken iletişimsel olayın asıl durumu toplumsaldır. Dolayısıyla söylemin yorumu toplumsal olanın özne ile buluşması sonucunda gerçekleşmektedir. Bu noktada bağlam, söylem konusuyla ilgili soyut bir bilgi düzlemine göndermede bulunmaktadır. Bağlamın dinamik özelliği daha önce söylenen ve anlaşılan metni ya da konuşmayı otomatik olarak bağlamın parçası haline getirir. İleti; verici ve alıcıların toplumsal ilişkilerine, iletişimsel unsurların durumuna göre ve değişmeye bağlı olarak güncellenen bağlam modellerini ortaya çıkarır.[486]

Kendine ait bir yapıya ve kalıcılığa sahip olan söyleme,[487] çeşitli teorisyenler tarafından farklı anlamlar yüklenmiştir. Dilin veya dil benzeri diğer temsil sistemlerinin toplumsal ve ideolojik boyutlarını yorumlayan eleştirel söylem analizi Foucault'un, söylemi yalnızca dünyayı basitçe tanımlamadan öte toplumsal erkin başlıca bir görüngüsü olarak açıkladığı tanıma yakın düşmektedir. Koç'a göre Foucault, toplumsal fenomenlerin söylemler içinde kurulduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Foucault, söylemlerin mevcut bir düşünme-görme biçimi olarak alternatif düşünme biçimlerini ortadan kaldırabileceğini, dolayısıyla da belli bir iktidar dağılımını destekleyebileceğini belirtmektedir.[488]

Eleştirel söylem analizi dilin sosyal pratikleriyle ilgilenmekte ve bu yöntemde dilin hangi bağlamda kullanıldığı önem arz etmektedir. Öncelikle eleştirel söylem analizinin üzerinde durduğu konu, dil ile güç arasındaki ilişkidir. Dil ile güç arasındaki ilişki ortaya çıkarılırken eleştirel söylem analizi eleştirel yöntemi kullanmaktadır. Van Dijk

---

[483] Yalçıner, s. 24.
[484] Sözen, s. 20.
[485] Çakır, s. 30.
[486] Teun Van Dijk, "Söylem ve İdeoloji Çok alanlı Bir Yaklaşım", Barış Çoban, Zeynep Özarslan (Haz.), *Söylem ve İdeoloji*, (ss.38-39), Su Yayınları, İstanbul 2003.
[487] Sezer, s. 10.
[488] Nilgün Kaner Koç, "Türkiye'deki Yazılı Basında Tekel İşçi Eyleminin Sunumu", *Çalışma ve Toplum*, 2012/4, s. 204.

yönteminde eleştirel söylem analizi ve eleştirel yöntem en fazla dilsel, semiyotik ve söylem analizinde ortak perspektiften hareket eder. Habermas'a göre de dil, sosyal güç ve hegemonya kurmanın aracıdır. Organize edilmiş güç ilişkilerinin meşrulaştırılmasına hizmet eder. Şu ana kadar dil, güç ilişkilerini yasallaştırırken kolay anlaşılan bir yol takip etmemiştir ve aynı zamanda dil ideolojiktir.[489]

Van Dijk, eleştirel söylem analizinin prensiplerini tartıştığı çalışmasında söylem, güç, hâkimiyet, sosyal eşitsizlik ile böyle bir sosyal ilişkide söylem analistçisinin durumunun varlığından hareket eder. Dolayısıyla söylem ele alınırken sadece linguistik olarak incelenmemeli, söyleme duyguların karışabileceği de düşünülerek bir inceleme yöntemi belirlenmelidir. Yani eleştirel söylem analizinde arka planda sonucu etkileyebilecek sosyal, siyasi, kültürel, ekonomik ve psikolojik durumlar göz ardı edilemez. Bütün bu etkenler dahilinde eleştirel söylem analizi, söylemin yeniden üretilmesine ve hegemonyaya meydan okumada söylemin rolüne odaklanmaktadır.[490]

Van Dijk'in dil, iletişim, etkileşim, ideoloji ve toplumla alakalı gördüğü söylem üç boyutta ele alınır:

I) Dilin kullanımı

II) Fikirlerin iletişimi (cognition)

III) Sosyal yapıların etkileşimi

Söylem çalışmaları genellikle söylemin bu üç farklı boyutu arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için kapsamlı bir cevap arar. Ayrıca Van Dijk, söylemin üç farklı kullanımı hakkında bilgi vermektedir.[491] Bunlar;

I) Konuşma aracı olarak

II) Özel tür olarak söylem; yani dilin kullanımının sosyal ilgi alanı. Politik söylem gibi.

III) Fikirler ve ideolojiler olarak söylem analizi. Örnek; liberalizm söylemi.[492]

---

[489] Wodak, "What CDA İs About - a Summary Of İts History, İmportant Concepts And İts Developments", s. 2.

[490] Teun A. Van Dijk, "Principles Of Critical Discourse Analysis", *Dıscourse & Socıety*, SAGE, vol. 4(2), London 1993, s. 249.

[491] Zeki Uyanık, *The Alevıs In Post-1980 Turkey: A Crıtıcal Dıscourse Analysıs Of Offıcıal Texts*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), ODTÜSBE, Ankara 2009, s. 33.

[492] Teun A. Van Dijk, "The Study of Discourse", Teun A. Van Dijk (Ed.), *Discourse as Structure and Process*, (ss. 1-34), SAGE, London 1997, s. 1-4.

Neticede eleştirel söylem analizi söylemi ele alırken söylemin ortaya çıktığı bağlama özel önem verir. Daha doğrusu bağlamın yorumlanması üzerine kurgulanmıştır. Bağlamın yorumlanmasında yorumcunun bakış açısı önemli görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi metnin bağlamını ortaya çıkarma ve yorumlama yorumcunun sosyal, kültürel, ekonomik özellikleriyle ve kendi yorumlama gücüyle alakalıdır. Fakat subjektifliği en aza indirme adına yönteme bağlı kalınması önemli sayılmaktadır. Dolayısıyla çalışma örneklemini oluşturan köşe yazıları ele alınırken söylem-bağlam ilişkisi çerçevesinde söylemin nitel olarak kritize edilmesi amaçlanmaktadır.

2.1.1.2. İdeoloji

Eleştirel söylem analizinin bağlamsal çerçevesini tanımlamada yardımcı olan kavramlardan birisi ideolojidir.[493] Daha önce de belirtildiği gibi ideolojilerin yeniden üretiminde ve günlük ifadelerde söylem önemli bir rol oynamaktaydı. İdeolojiden hedeflenenin, ideolojinin tanımından hareketle ideolojinin bilişsel yönlerini, toplumsal yönlerini açıklayabilmek ve söylemin sistematik ideolojik çözümlemesini yapabilmek[494] için teorik yeterliliğe sahip olmak olduğu söylenebilir.

Toplumsal iktidarın uygulanmasının ve korunmasının gereği olan ideoloji,[495] ilk olarak 18. yüzyılın sonunda Fransız düşünür Destutt de Tracy tarafından ortaya atılmıştır. Van Dijk, sosyal bilimlerin en muğlak ve en tartışmalı kavramı olarak bahsettiği ideolojiyi, “inançlar sistemi olarak ideoloji”, “yanlış bilinç ya da yanıltıcı inançlar olarak ideoloji”, “genel bir kavram olarak ideoloji”, “toplumsal pratiklerin temeli olarak ideoloji” şeklinde başlıklandırarak incelemeye tabi tutmuştur.

Van Dijk inançlar sistemi olarak ideolojileri fikirlerle, özellikle de bir toplumsal grup ya da hareketin paylaştığı toplumsal, siyasi ve dini düşüncelerle değerlendirmektedir. “Yanlış bilinç” sınıflandırmasında Engel ve Marx’ın yorumuna gönderme yaparak Marksizm’deki ideolojilerin “yanlış bilinç”in biçimleri olarak görülmesine vurgu yapmaktadır. Genel bir kavram olarak ideolojiye olumlu ya da muhalif

---

[493] İdeolojinin detaylı tanımı hakkında Terry Eagleton’un “Ideology” isimli kitabına bakılabilir. Eagleton, bu kitabında ideolojinin onaltı farklı manasına değinmektedir. (Terry Eagleton, *Ideology*, Verso, London 1991.)

[494] Dijk, “Söylem ve İdeoloji Çok alanlı Bir Yaklaşım”, s. 14.

[495] Yetkin, s. 46.

bir anlam yüklemiştir. Karl Mannheim'in[496] olumlu ideoloji yerine "ütopyalar" kavramını kullanmasını bu başlıkta değerlendirmektedir. Toplumsal gruplar ve hareketlerin fikir sistemleri olarak ideolojileri sadece dünyayı anlamak açısından değil, aynı zamanda grup üyelerinin toplumsal pratiklerinin temelini anlamak[497] açısından da kullanır.

Fairclough'e göre toplumsal kurumlar, çeşitli "ideolojik söylemsel formları" (IDF) içinde barındırır; bu bir araya gelmiş farklı gruplar demektir. Genellikle "ideolojik söylemsel formlar" içinde sadece birisi baskındır. Her bir "ideolojik söylemsel formlar" kendi söylem normlarıyla birlikte ve ideolojik normlarıyla 'konuşma toplulukları' olarak isimlendirilmektedir. Kurum içerisindeki şekillendirme çekişmesi gruplar arasındaki rekabeti arttırmaktadır. Neticede "ideolojik söylemsel formlar" içerisinden baskın gelen söylem, diğer söylemleri pasif hale getirmek için onları ideolojiden arındırır. Bu noktada Fairclough, ideolojiden arındırılarak pasif hale getirildiği iddia edilen söylemlerin eleştirel bağlamda yeniden yorumlanmasını önermektedir. Bu çerçevede ideolojisiz hale getirilmek istenen söylemin, hakim söylemle ilişkisi yeniden incelenerek söylemlerin kökenlerindeki ideoloji yorumlanır. Böylece aktif ve pasif yapıları eleştirel olarak yeniden okuyarak sosyal yapılar, söylemin özellikleri ve söylemin sosyal yapıları nasıl etkilediği ortaya çıkarılmaya çalışılmış olur.[498]

İdeolojilerin bilişsel boyutu ile dış dünya arasındaki ilişkisi hep tartışılmıştır.[499] Van Dijk, ideolojileri irdelerken onu sosyal bir olgu olarak ele almış ve ideolojinin, insan toplulukları ve grup üyeleri tarafından taşındığını dile getirmiştir. O'na göre ideoloji tıpkı diller (languages) gibi sosyal bir olaydır. Kişisel ve bireysel ideolojiler yoktur. Sadece kişi veya birey ideolojileri kullanır. İdeolojiler, kolektif grup ilgileriyle bireysel pratikler arasında bir ara yüzdür. Bu noktada ideolojiler söylem ve toplum arasında birleştirici bir görev üstlenir.[500] Van Dijk'e göre toplumsal noktada ideolojiler bir grup tarafından paylaşılan inançların temel toplumsal temsillerini oluşturmakta ve kesin olarak bu inançların genel tutarlılığını tanımlayan yapı görevi görmektedir.[501]

---

[496] Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev.: Mehmet Okyayuz, De Ki, Ankara 2008.
[497] Dijk, "Söylem ve İdeoloji Çok alanlı Bir Yaklaşım", s. 14-17.
[498] Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study Of Language*, Longman, London 1995, s. 27.
[499] Uyanık, s. 23.
[500] Teun A. van Dijk, *Ideology A Multidisciplinary Approach*, SAGE, London 1998, s. 29.
[501] Dijk, "Söylem ve İdeoloji Çok Alanlı Bir Yaklaşım", s. 24.

Grup üyelerinin pratiklerini yansıtan ve sosyal temsilciliğinin temel formu olan ideolojilerin söylem üzerindeki etkisi zihinsel kodları açıklayıcı bilginin azlığına paralel olarak komplekstir, karmaşıktır. Dolayısıyla ideolojinin söylem üzerindeki etkisinin anlaşılabilmesi için Dijk yönteminde zihinsel temsillere önem verilir. Van Dijk'e göre elimizde az olan böyle zihinsel temsiller[502] olmadan söylem ve sosyal pratiklerde bulunan zihinsel sürecin altındaki ideolojik etkinin yollarının detaylarına ulaşmak mümkün olmayacaktır. Bu yüzden hedefleneni yakalama adına zihinsel temsillere önem verilmesi gerekir ve söylem, zihin ile toplum arasındaki boşluklar için köprülere ihtiyaç duyar.[503] Bu, soyut ideolojiler çoğu zaman metinde ve konuşmada sadece dolaylı olarak ortaya çıktıkları için söylem ve ideoloji arasında arabulucu temsillere ihtiyaç duyduğumuz anlamına gelmektedir.

Söylem, ideoloji arasındaki çözümlemede "kültürel anlama" da önemlidir. Burada kültürel gerçekliğin söyleme işlemesi durumunda hangi kabullere göre değerlendirme yapılacağı önem arz eder. Kültür konusundaki görecelik topluma, zamana, mekana göre değişen bir anlayışı akla getirir. Ayrıca kültür içerisinde "kültürel ortak zemin" (Cultural Common Ground) sürekli olarak değişmektedir. Bu kültürel görecelilik kültürün söylemde önemsiz olduğu anlamına gelmez. Metinlerdeki kültürel dokular bağlamın ideolojik boyutunu bize verecektir. Kültürün söylem için geçerliliği iki kişi arasında veya bir grup içerisinde paylaşılan değerler ve ortak noktalardan ziyade daha genel olarak sosyal iletişimde kendiliğinde paylaşılan kültürel ortak kabullerdir.[504] Bunlar, kültürün göreceli içeriğine rağmen Van Dijk'in "kayıp bilgi"[505] olarak bahsettiği imalı metinlerin analizinde de bize yardımcı olmaktadır. Özellikle sosyokültürel bilgilerin bilinmesi metin çözümlemelerinde önemlidir.

Neticede Van Dijk'e göre söylem ve ideoloji arasındaki ilişki çift yönlüdür. İdeolojiler hem söylediğimiz şeyi ve onu nasıl söylediğimizi etkilemekte hem de söylemden etkilenmektedir. İdeolojiler farklı sebeplere bağlı olarak edinildiği gibi birçok faktör tarafından da değiştirilmektedir. Bütün bu safhada çoklu etkene bağlı olarak

---

[502] Van Dijk, zihinsel modelleri; "içinde yer aldığımız, tanık olduğumuz (gerçek veya televizyonda), ya da okuduğumuz günlük olayların bölümlenmiş temsilleri" olarak tarif etmektedir. (Dijk, "Söylem ve İdeoloji Çok alanlı Bir Yaklaşım", s. 32.)
[503] Teun A. van Dijk, "Discourse, Ideology and Context", *Folia Linguistica* XXXV/1-2, s. 12.
[504] Dijk, "Discourse, Ideology and Context", s. 15. - Uyanık, s. 33.
[505] Dijk, "Söylem ve İdeoloji Çok Alanlı Bir Yaklaşım", s. 60.

kazanılan ideolojiye söylem aracılık eder, onu onaylar ve yeniden üretir. İdeolojiler doğuştan gelmezler, öğrenilirler. İdeolojinin bu özelliği söylemin içeriğini ve biçimini soyutlayarak söylemi toplumsal temsiller ve ideolojilere geneller. Bu da toplumsal olayların hedeflenen zihinsel modellerini oluşturmasına imkan sağlayabilir.[506]

2.1.1.3. Ötekileştirme

Bir farklılaştırma eyleminin sonucu olan "öteki" her daim miras bırakılan bir kavram olmuştur. Hem zamir hem de sıfat[507] olarak kullanılan bu kavram, sosyolojideki merkez-çevre ayrımını hatırlatmaktadır. Edward Shils'in sosyal bilimler literatürüne kattığı düşünülen "merkez-çevre" kavramları sosyolojik bir olguya işaret etmektedir. Merkez (Center), toplumsal açıdan güç ve statünün yerleştiği yere vurgu yapar; çevre (periphery) ise merkezin dışında kalan, çoğu kez ihtiyaçlarını merkez üzerinden karşılayan, açık ya da gizli olarak merkezin egemenliğinde bulunan yerlere[508] işaret etmektedir.

"Öteki" kavramından türetilen "ötekileştirme" kavramı ise bir sürece vurgu yapmakta ve gerçek manada karşıt grupların varlığına işaret etmektedir. Ötekileştirmenin temel dayanak noktaları "biz" ve "onlar" dır. Sosyolojide 'iç grup' ve 'dış grup' olarak da nitelenen 'biz' ve 'onlar' birbirlerinin tezatlıkları üzerine var olabildikleri için, bu iki kavram arasında zorunlu bir ilişki söz konusudur.[509] Bu zıt tutumlar çifti birbirinden ayrılamazlar. "Dış grup" duygusu olmaksızın "iç grup" duygusu olamaz. Bu kavramsal-davranışsal zıtlığın iki üyesi birbirini tanımlamakta ve koşullandırmaktadır. Dolayısıyla zıtlığın iki üyesi anlamlarını buradan almaktadırlar.[510]

Metinlerdeki "biz-onlar" kutuplaşmasının ifade edilme yolları fazladır. Bunlardan birisini örnek vermek gerekirse, iç grup konuşmacıları dış grup konuşmacılarından

---

[506] Dijk, "Söylem ve İdeoloji Çok Alanlı Bir Yaklaşım", s. 111.
[507] Türk Dil Kurumu http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.544fc18c7013a2.07794525 (Erişim tariihi: 28.10.2014).
[508] Zeliha Nilüfer Nahya, *Avrupa Birliği Bağlamında İmge ve Ötekileştirme Bir Grup Ankara Üniversitesi ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi Öğrencisi Örneği,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2010, s.164.
[509] Mustafa Şeker - Fadime Şimşek, "Ötekilik Bağlamında 'Muhteşem Yüzyıl' Dizisinin Farklı İdeolojideki Gazetelerin Köşe Yazılarına Yansımaları", *Selçuklu Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 29, Konya 2011, s. 484-485.
[510] Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, (9.Baskı), Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 51.

bahsederken iki grup arasındaki mesafeyi dolaylı olarak belirten sözcükler kullanır. Böyle bir kullanımda mesafe "ötekiler"in ismini söylemek ya da tanımlamak yerine işaret zamirleri kullanılarak ifade edilir.[511]

Bauman'a göre "biz" ve "onlar" yalnızca iki ayrı insan grubu arasındaki fiziksel mesafeyi ifade etmez. O'na göre "biz" ve "onlar" tümüyle farklı iki tutum arasındaki, duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı ifade eder. Böyle bir sınıflandırma aslında kişinin kendi bölünmüş dünyasından hareketle ötekilerin yerini belirleme hareketi olarak sayılabilir. Zaman zaman böyle birbirine zıt grupların bulunmaması bile "biz" olanın kendi sınırlarını çizmek ve korumak için, kendi içinde sadakati ve işbirliğini temin etmek için bir düşman varsaymasını gerektirecek; bu, grubun tutarlılığı ve bütünlüğü aşkına icat edilecektir.[512]

Görüldüğü gibi "öteki", "biz" tarafından tanımlandığı sürece meşruluk kazanmaktadır. "Biz", "öteki"ne meşruluk kazandırırken onlara homojen bir yapı olarak anlam yükler. Toplumsal boyutta farklı ideolojik görüşe sahip grupların karşıt görüşteki grubu tanımlarken o grubun bireylerden oluştuğunu dikkate almadan grubu bir bütün olarak tanımlamaları - ötekileştirmeleri örnek olarak burada verilebilir. Bu bağlamda Batı'nın, Doğu'nun hepsini geri sayması örneğindeki gibi genel örnekler de aynı ülkedeki sağcı solcu ayrımları da bu tanımda zikredilebilir.

Bir kolektif okumayı ifade eden homojenleştirme ise stereotipleştirmeyi beraberinde getirebilmektedir.[513] Stereotip kavramı insanlara ait ve onların hüküm vermesinde etkili biçimlenmiş fikirler, ideolojiler ya da beklentileri açıklamaktadır.[514] Burada bireylerin çeşitli etkenlere bağlı olarak edindikleri değer yargılarının devreye girmesi söz konusudur. Karşıt grupları tek tipleştiren stereotipleştirme "öteki"liğin sürdürülmesi açısından başvurulan yollardan birisidir.

İmançer'in aktardığına göre sosyal bilimsel açıdan stereotip konusunda ilk kuramsal bakış Walter Lippmann'ın (1964) "*Kamusal Düşünce*" (Public Opinion)[515] isimli kitabında geliştirilmiştir. Lippmann, stereotipi irdelerken "kafamızdaki resim"

---

[511] Dijk, "Söylem ve İdeoloji Çok alanlı Bir Yaklaşım", s. 85.
[512] Bauman, s. 51-53.
[513] Şeker-Şimşek, s. 485.
[514] Dilek İmançer, "Sosyal Psikolojik Açıdan Stereotip Kavramının Dil ve Metin Analizinde Kullanımı", *Selçuk İletişim*, 3, 3, 2004, s. 128.
[515] Walter Lippmann, *Publıc Opınıon*, Transaction Publisher, 1998.

kavramını kullanır. Kafamızdaki resim; düzenlenmiş, sabit dünya görüşlerini ifade etmektedir ve bu sorgulanmaktadır. İnsan çevresine hâkim olmak için çevresini şematize etmeye çalışır. Bunu yaparken de insan; bireyler, insan grupları ve olaylar hakkında tipolojiler oluşturmaktadır. Bu tipolojiler insan çevresini tutarlı ideolojik ve bilişsel bir çerçevede tekrar tasarlamaktadır. Stereotipler dış dünyanın tam resmini sunmasa da oluşturucular için bu dünya içinde bulunabilecek yerdir ve kişi için tehlikelere karşı bir sığınak görevi görmektedir.[516]

Görüldüğü gibi stereotipler "öteki"ni tanımlamak için bir ideoloji görevi görmektedir. İnsan stereotipleri oluştururken önyargılarından, varsayımlarından hareket edebildiği gibi kendisini de aşan hegemonik yapıdan da hareket edebilmektedir. Stereotipin dış oluşturucuları diyebileceğimiz kişinin dışında gelişen olayların, yapıların gerçeklikleri hakkında birey bilinçli farkındalık geliştirebildiği gibi aynı zamanda pasif olarak farkında olmayabilir. Ama yukarıda Lippmann'in da belirttiği gibi kendini güvende hissetmeyen modern insan böylelikle tehlikeleri bertaraf etmiş oluyor. Bu noktada modernite, küçük sayılabilecek bireysel bazda samimi ilişkileri yok ederken daha büyük ideolojik gruplaşmalara yol açabilmektedir.

"Dışlanmış" (outsider) kavramı da ötekileştirmeyle bağlantılı olarak kullanılabilmektedir.[517] "Dışlanmış" kavramı daha çok genel kanıya göre normal olanların dışında kalanlar için kullanılmaktadır. Dışlanmış kişi veya fikir, gruba veya daha genel olarak ülkeye yabancı hale gelmiş kabul edilmektedir. Normalin dışında olanlar için marjinal kavramını kullanırsak bu durum zorunlu olarak bir merkez tanımını da beraberinde getirir. Bu merkezin tanımına uymayan; öteki olarak, gizli veya açıktan tanımlanmakta ve onlar tecrit edilerek standartları belirleme güçleri ellerinden alınmaktadır.[518] Bu noktada medya organlarının hakim sosyo-kültürel ve ekonomi-politik yapı doğrultusunda birtakım dilsel ve göstergesel kodlar geliştirdiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu kodlar aracılığı ile belirli bir temsil yapısı ve söylem geliştiren medya organları 'normal' ve 'marjinal' davranış kalıpları belirlemektedir. Ancak bu kalıplar durağan kabul edilmemektedir, medya sürekli olarak kendisini yenilemekte ve yeniden

---

[516] İmançer, s.128-129.

[517] Mustafa Çapar, *Türk Ulusal Sisteminde Öteki ve Ötekiye Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), HÜSBE, Ankara 2004, s. 26.

[518] Çapar, s. 26.

üretim tarzı yapısıyla toplumsal kuralları yeniden onaylamakta, sınırları yeniden çizmekte ve tanımlamaktadır.[519]

Metinlerde marjinal durum ve kimlikler söylem yoluyla ötekileştirildiği gibi ötekiler yine aynı yolla dışlanacaktır. Burada medyanın gerçekleri yeniden inşa etme gücüne sahip olduğu dikkate alınırsa gerçeklerin belli süzgeçlerden geçirildiği gerçeğiyle karşılaşılır. Hall'ın "temsil etme" ve "yansıtma" kavramlaştırması da bu duruma işaret etmektedir. Hall'da temsil etme, var olan anlamı aktarma değil şeylere anlam yükleme çabası olarak görülür ve tabi ki yansıtma medyanın kullandığı dil ve kodlarla[520] gerçekleşir.

2.1.1.4. Bilgi/Güç/İktidar

Sosyolojik değişkenlerle birlikte metin yorumlanması veya açıklanması için gerekli görülen konulardan biri de güçtür.[521] Eleştirel söylem analizindeki söylem konusu işlenirken de değinildiği gibi söylemden, farklı güç ve iktidar ilişkilerini içinde barındıran ve sistematik biçimde yeniden üreten bir yapı olarak bahsedilmiştir. Wodak'ın belirttiği gibi eleştirel söylem analizi dil ve güç arasındaki ilişkiye özel önem verir[522] ve eleştirel söylem analizi, gerek direkt olarak anlaşılsın gerekse gizli olsun dildeki iktidar, ayrım, güç ve kontrol ile ilişkilidir. Eleştirel söylem analizindeki dil-güç ilişkisine yüklenen anlamın Frankfurt okulundan Jürgen Habermas'ın söylem yaklaşımından etkilendiği söylenebilir. Habermas'a göre dil, sosyal güç ve iktidar kurmanın vasıtasıdır. Organize olmuş güç ilişkilerinin meşrulaştırılmasına aracılık eder.[523]

Eleştirel söylem analizi; ilk olarak bir teori, paradigma veya yeni bir söylem analizi ortaya çıkarmaya çalışmak yerine söylemi analiz edebilmek adına sosyal konulara odaklanır. Çünkü eleştirel söylem analizine göre söylemi belirleyen şey onun ortaya çıktığı sosyal, kültürel, siyasal bağlamlardır. Van Dijk'in hâkimiyet/hegemonya ile yakından ilişkili gördüğü kelime eşitsizliktir. Dolayısıyla O, kompleks gördüğü hakimiyet ile eşitsizlik arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya odaklanır. Eşitsizliğin

[519] Şeker – Şimşek, s. 490.
[520] Şeker - Şimşek, s. 490.
[521] Ruth Wodak, "Aspects of Critical Discourse Analysis", s. 6.
[522] Wodak, "Aspects of Critical Discourse Analysis", s. 6.
[523] Wodak, "What CDA İs About - a Summary Of İts History, İmportant Concepts And İts Developments", s. 2.

kökenlerine inilerek eşitsizliğe sebep olduğu düşünülen egemen söylem incelenmeye çalışılır. Bu eleştirel yöntemin tenkit ettiği durumlar; gücün elit kimseler tarafından yapıldığı, desteklendiği, yasallaştırıldığı, gücü elinde tutan elit kimselerin sosyal eşitsizliğe veya adaletsizliğe göz yumduğu veya aldırış etmediği hususlarıdır. Bunlardan hareketle eleştirel söylem analizi tahakkümün kurulmasında ve devam ettirilmesinde söylemin yeri ve önemine odaklanarak bir noktada gücün yapısını ortaya çıkarmaya çalışır.[524]

Van Dijk'e göre söylemdeki iktidarın yeniden üretilmesi daha çok doğrudan olmak yerine gazetecilerin toplumsallaşma ve sınıf konumlarından ötürü dolaylı olmaktadır. Gazetecilerin gündelik pratiklerine rehberlik eden mesleki ve ideolojik çerçeveleri nasıl edindikleri iktidarın yeniden üretiminde önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak gazetecilerin siyaset, ekonomi, iş hayatı vb konularda eleştirel oldukları ve seçkinlerin ideolojilerini her zaman paylaşmadıkları itirazları olsa da Van Dijk, medya pratiklerinin muhalefet ve eleştiriye yer olduğu zamanlarda bile güç odaklarının ve iktidarın varlığını gözettiğini söylemektedir.[525] Bütün bu tespitlerin hareket noktası ise söylemdir. Foucault'un da belirttiği gibi bilgi ve güç söyleme bağlanmıştır.[526]

Eleştirel söylem analizindeki bilgi/güç ilişkisinin ve dolayısıyla iktidar değerlendirmelerinin daha çok Foucault'un teorisinden etkilendiği söylenebilir. Foucault söylemi, teorik bir oluşum olduğu kadar düzenlenmiş toplumsal bir pratik olarak da ele almaktadır. Bu da bilgiyi olduğu kadar iktidarı da ilgilendirmektedir. Dolayısıyla söylem hem bilgiyi hem de iktidarı yeniden üretmektedir.

İktidar, söylem aracılığıyla ele geçirilmek istenen güçtür. İktidarı elde etme ise söylemin üretilip yaygınlaşmasıyla doğru orantılı görülmektedir.[527] Söylem iktidarın aracı ve sonucu olabileceği gibi, aynı zamanda karşıt bir strateji için engel veya çıkış da oluşturabilecek karmaşık ve istikrarsız bir bütün olarak da görülmektedir. Bir yandan söylem, iktidarı harekete geçirip onu üretir ve güçlendirirken diğer taraftan da

---

[524] Dijk, "Principles Of Critical Discourse Analysis", s. 252.
[525] Teun A. Van Dijk, "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", Mehmet Küçük (Der.), *Medya, İktidar, İdeoloji,* (ss. 271-327), Ark yayınları, Ankara 1994, s. 304.
[526] Elif Bozdoğan, *Mıchel Foucault'da Söylem Bilgi ve İktidar İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), PÜSBE, Denizli 2013, s. 50.
[527] Cevriye Demir Güneş, "Michel Foucault'da Söylem ve İktidar", *Kaygı Dergisi*, Sayı 21, Güz 2013, s. 61.

yıpratmakta, zayıflatmakta ve onun silinmesini sağlamaktadır.[528] Söyleme yüklenen bu anlam güç/iktidar ilişkisinde basının yerini akla getirmektedir. Çünkü yaygın kanaate göre basından belli bir güç olarak bahsedilmektedir. Ama bu yönteme göre gazete yazıları yapılandırılmış bir ürün olarak belli yapısal özelliklere ve söylemlere sahiptir. Yani gazetedeki yazıların söylemi toplumda güç/iktidar sahibi kişi ve kurumlarca kurulan yapılanmış bir ilişkiyi ifade etmektedir.[529] Dolayısıyla basından direkt olarak dördüncü güç diye bahsedilmesi bu yönteme göre anlamsız düşmektedir.

Foucault'un söylem teorisi tarihe bağlıdır. Tarihsel unsurlar yeniden yapılanmaya bağlı olarak pratikler/kurallar, görünen/görünmeyen, bilgi/güç sınırlarında kendisini gösterir. Bilgi/güç görüneni pratik ederken bilgi/gücün düzenleyici etkisi vardır. Yani Foucaultcu düşüncede söylem; hakikat[530], bilgi ve gücü düzenleyen bir yapıdır. Bilgi, salt varlık yerine söylemlerin, gücün içerisine adeta sızmıştır.[531] Söylemler ise hakikat sistemine göre içsel ve dışsal olarak denetlenmektedir.[532] Buradaki denetim hakikatin namına olmaktan ziyade hakikatin statüsü ile oynadığı siyasi ve ekonomik rolle[533] bağlantılıdır. Bu çerçevede bir söylemin içsel unsurlarla alakalı olarak doğru kabul edilmesi yeterli görülemez. İçsel olarak doğru kabul edilen söylemin dışsal hakikat tarafından da desteklenmesi gerekir. Aksi halde içsel hakikat dışsal hakikat tarafından yaptırıma muhatap olabilir.

İktidar ve bilginin birbirine eklemlenmiş halini söylemin içinde arayan Foucault, söylemi kesintili bir parçalar dizisi olarak alır. Yalnız ele aldığı söylemsel gerçekler bölümlenmiş bir dünya oluşturmak yerine çeşitli stratejiler dahilinde işlerlik gösterebilecek çoğul söylemsel alanlar haline gelir. Yani Foucault, kendi ifadesiyle "alımlanan söylemle dışlanan söylem ya da egemen söylemle egemenlik altındaki söylem arasında bölüştürülmüş bir söylem dünyası"[534] mantığına karşıdır. Foucault, bilgi ve iktidar ilişkisinin yanında iktidarın her yerdeliğine vurgu yapmıştır. Bu anlayış iktidarı

---

[528] Sözen, s. 66.
[529] Ömer Özer, *Haber Söylem İdeoloji*, Literatürk yayınları, Konya 2011, s. 81-82.
[530] Michel Foucault'da hakikate yüklenen anlam da önemlidir. Foucault kendi eserinde hakikatın tanımını vermektedir. O'na göre hakikat: "keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür." (Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İslevi*, *Seçme Yazıları 1*, Çev.: Isık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2005. s. 52.)
[531] Sözen, s. 69.
[532] Bozdoğan, s. 51.
[533] Foucault, *Entelektüelin Siyasi İslevi, Seçme Yazıları* 1, s. 52.
[534] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, s. 77

şekilsiz hale soktuğu gibi merkezi devlete odaklanmaz ve mikro-iktidar yapılarını[535] ortaya çıkarır.

Gazete yazıları bilginin somutlaştığı bir yer olarak düşünülürse mikro veya makro iktidar yapılarının bilgiye hükmetme gerekçesi anlaşılabilir. Bilgi/güç/iktidar ilişkileri söylem temelinde gazete köşe yazılarında kendisini gizli ve açıktan hissettirecekti. Gramsci'nin hegemonya kavramında da vurguladığı gibi köşe yazıları rıza meşruiyet çerçevesinde başat grupların etkisi altında olmaktadır. Toplumun desteğini kazanmak için "rıza"yı elde etmek ve sürdürmek[536] klasik ideolojik baskının değişen yüzü olmuştur.

2.2. ANALİZİN ÇERÇEVESİ

Eleştirel söylem analizi, söylemi ortaya çıkaran bağlamın iyi anlaşılması adına tarihsel geçmişten bağımsız değerlendirmeyi gerçekçi bulmamaktadır. Dolayısıyla kapsamlı bir değerlendirme için zihinsel kodların ortaya çıkarılması ancak söylemin konusunun geçmişiyle bir bütün olarak değerlendirilmesiyle mümkün gözükmektedir. Bu hedefe dönük kavramsal ve teorik bölümde belli başlı konular tarihsel olarak incelenmeye çalışılmıştır. Buradan amaçlanan hem tarihsel unsurların yeniden yapılanmaya bağlı olarak kendisini göstermesi öngörüsünü tahlil etmek hem de söylemin ortaya çıktığı sosyal, kültürel, siyasal bağlamların geçmişten bağımsız okunamayacağı gerçeğini gözetmektir.

Eleştirel söylem analizinin Van Dijk modelinde metni ayrıntılı incelemeye gitmeden önce makro yapılar olan başlıklardan başlanması önemli görülmektedir. Bu açıdan çalışmada değerlendirmeye alınan köşe yazılarının başlıkları konunun özeti niteliğinde değerlendirilmekte ve söylemin türüne gönderme yaptığı düşünülmektedir. Söylem türleri ise metinlerin yapı ve fonksiyonlarını belirlemekte ve bir yazının neden bahsedeceğini ve bunu nasıl yapacağını[537] imgelemektedir. Bu açıdan ele alınan gazetelerin köşe yazıları incelenirken öncelikle köşe yazılarının başlıklarına bakılacaktır. Başlıklardan metnin ne hakkında olduğu irdelenerek söylemsel anlamlandırma ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Daha sonra ise metnin içeriğine dönük tahliller yer alacaktır.

---

[535] Doruk, s. 109.
[536] Mustafa Macit, *Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Siyaset Siyasal Reklam ve İlanların Dilinden / 1950-2000*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 17.
[537] Çakır, s. 82.

Bütün bu tahlil süreçlerinde gözetilen hususlardan birisi de yerel tutarlılık ve evrensel tutarlılıktır. Yerel tutarlılıkta sübjektif unsurlar dikkate alınırken evrensel tutarlılıkta ulaşılan sonuçlar makro yapıda irdelenmek istenecektir.

Metinlerdeki kültürel dokular bağlamın ideolojik boyutunu en iyi yansıtan argümanlardan birisidir. Kültürün söylem için geçerliliği iki kişi arasında veya bir grup içerisinde paylaşılan değerler ve ortak noktalardan ziyade daha genel olarak sosyal iletişimde kendiliğinden paylaşılan kültürel ortak kabullerdir.[538] Kültürün, göreceli içeriğine rağmen Van Dijk'in "kayıp bilgi"[539] olarak bahsettiği imalı metinlerin analizinde önemi ortadadır. Özellikle sosyokültürel bilgilerin bilinmesi metin çözümlemelerinde önemlidir.

Gazete metinlerinin gerçekliğin bir yansıması olarak değil de, haber kaynaklarının "durum tanımları" olduğu iddiası yöntemsel olarak benimsendiği için Çiftçi'nin söylediği gibi söylenenden söylenmeyen, söylenmeyenden de söylenenin tahmin edilip[540] yorumlanmasının gerçeğe daha fazla yaklaştıracağı düşünülmektedir. Söylem konusu olan metinler incelenirken metinlerin egemen sınıfların iktidarlarını meşrulaştırma araçlarından birisi olduğu gerçeği dikkate alınacaktır. Çünkü her ne kadar basın tarafından bize sunulanlar; objektiflik, tarafsızlık ve dengelilik misyonu üstlense de onların 'yapısal bir yanlılığı'[541] gizlediği görülür. Örneklem grubuna giren gazetelerde her ne kadar Türkiye ortalaması çıkarma adına çoğunluğun görüşlerini oluşturduğu düşünülen gazeteler seçilmiş olsa da bu seçilen gazeteler de belli dünya görüşleri çerçevesinde yayınlarını sürdürmektedirler. Neticede bu gazetelerde konular tartışılırken fikirlerin temellendirilmesi adına başvurulan kişilerin "objektiflik" ve "otoriterliği"nin medya tarafından sonradan sağlandığı görülür.

Sosyolojik olarak söylemin toplumsal durumlardaki etkileşim boyutlarıyla çalışmada ilgilenilecektir. Bu çerçevede konuyu oluşturan din sekülerleşme ilişkisi metinlerde incelenirken nasıl ele alındığıyla ilgili incelemede ideolojik bakışın,

---

[538] Dijk, "Discourse, Ideology and Context", s. 15. - Uyanık, s. 33.
[539] Dijk, "Söylem ve İdeoloji Çok alanlı Bir Yaklaşım", s. 60.
[540] Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları Empirik Bir Deneme*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s.104.
[541] Emel Baştürk Akca, "İdeoloji – Dil – Söylem ve Anlam İlişkisi: Medyada Anlamın Toplumsal İnşası", İsmet Parlak (Ed.), *Medya Gerçekliğinin İnşası Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış*, Çizgi Yayınları, Konya 2009, s. 91.

ötekileştirici söylemlerin ve medyanın söyleminin yeniden üretme gücü göz ardı edilemeyecek hususlardan olduğu düşünülmektedir.

Köşe yazı metinleriyle girilen anlama ve yorumlama döngüsünde metne sorulan sorular daha önce bulunan cevapları tekrar gözden geçirmeyi gerektirdiği gibi cevapların düzeltilip yeniden düzenlenmesini de sağlar. Bu çerçevede gazete köşe yazılarının incelenmesi ve başlıklandırılmasında temel teşkil eden analiz parametreleri olarak belirlenen sorular ise şunlardır:

I) Laiklik, sekülerlik kavramları ve türevleri kavram olarak nasıl tanımlanıyor?

II) Laiklik ve sekülerleşme kavramlarına dönük kullanımlarda ayrımlaştırmaya gidiliyor mu?

III) Laiklik/sekülerleşme gazete köşe yazılarında ele alınırken söylemlere ideoloji, ötekileştirme ve bilgi/güç/iktidar ilişkileri ne oranda içselleşmiştir?

IV) Sosyal bilimcilerin "Bir yandan sekülerleşme yaşanırken diğer taraftan modern dünyada din varlığını sürdürmektedir." tespiti Türkiye bağlamında nasıl tartışılıyor?

V) Türkiye'de toplumsal değişme ekseninde "dinsellikte artış" veya "dini görünürlük" tartışmaları örneklem bağlamında sekülerlikle nasıl ilişkilendirilmektedir?

VI) Ele alınan gazetelerdeki köşe yazılarında zaman kesiti içerisinde din-sekülerleşme ilişkisine dönük tartışmalar genel olarak hangi tipolojilerde ele alınabilir?

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR ve YORUMLAR

3.1. LAİKLİK ve SEKÜLERLEŞME KAVRAMLARINA YÜKLENEN ANLAMLAR

Türkiye'de laiklik/sekülerleşme tartışmalarının tarihi eskidir. Bu tartışmaların belli başlı ideolojik arka plandan etkilendiği iddia edilebilir. Laiklik/sekülerleşme kavramlarına ideolojik bakış ve bu kavramları ideolojikleştirme bunları ötekileştirici işleve büründürebilmektedir. Ayrıca bu kavramlar ideolojik tutumlara meşruluk kazandırdığı gibi aynı zamanda ideolojik tutumların kurbanı da olabilmektedirler. Gerçek misyonları veya anlamları yanında ötekileştirici ve ötekileştirilen arasında gel-git yaşamaları, tutumların meşrulaştırılmasında başka etkenlerin de varlığını göstermektedir.

Gazete köşe yazılarında genellikle laiklik ve ona göre Türk basınında daha sonralar kullanılmaya başlanan sekülerleşme kavramları, aralarındaki anlam farkı gözetilmeden kullanılmaktadır. Zaman zaman birbirinin yerine de kullanılan bu kavramlar anlam karmaşasına da neden olmaktadır. Basının gerçekleri inşa etme ve yayma görevi düşünüldüğünde bu karmaşada bilinçli tutum görülebileceği gibi homojenleştirici bakış acısının da etkili olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla birbirbirini besleyen anlamlara sahip olsalar da farkın Anglo-Sakson ve Fransız gelenekle sınırlandırılması doğru görülmemektedir.

Laiklik ve sekülerleşme kelimelerinin anlamlarına dönük tartışmaların yanında her kelimenin kendi anlamı üzerine ülkelerde konsensüs sağlandığı da söylenemez. Bu noktada Türkiye'deki laiklik tartışmaları örnek olarak verilebilir. Laikliğin anlamı üzerine yapılan tartışmalardaki farklılaşma derin anlamlara sahiptir. Çok fazla laiklik tanımı olmasına rağmen, genel olarak, laikliğin ne olduğuna ilişkin iki gelenekten bahsedilebilir. Bu iki geleneği belirtmesi açısından Özbudun'un da "*iki laiklik anlayışı"*[542] diyerek gönderme yaptığı, Akyol'un kategorizesi önemli görülmektedir. Bunlar; Mümtaz Soysal'ın laiklik tanımıyla Ali Fuat Başgil'in laiklik tanımıdır.[543]

[542] Ergun Özbudun, "İki Laiklik Anlayışı", *Zaman*, (26 Mayıs 2008).
[543] Tanım farkı için bkz. Taha Akyol, "Hangi Laiklik", *Milliye*t, (19 Haziran 2008).

Laiklik üzerine bu iki gelenek arasındaki çekişmenin yanında araştırmamızın çalışma diliminde daha fazla görünürlüğe sahip olacak laikliği ötekileştirdiği görülen üçüncü bir gelenekten de bahsetmek gerekecek. Bu gelenek laiklikle İslam'ın uyuşmayacağı iddiasıyla laikliğin "Bir yere kadar tahammül edilebilir." olduğu görüşüne sahiptir. Bu görüşte olanların çoğunluğunu "İslamcı" [544] denilen kişiler oluşturmaktadır. Çalışmada da bu gelenek "İslamcı" olarak isimlendirilecektir. İslamcıdan kastedilenler ise kendilerinin tabiriyle "*devleti, yönetimi, düzeni dinden ayırmayı, bu alanlarda dini (vahyi ilahi iradeyi) devre dışı bırakarak başka otoritelere tabi olmayı, tevhidi bozmadan, şirke düşmeden mümkün olmadığını"*[545] olamayacağını ileri sürerek din-devlet ayrılığını lâdinî olarak gören kişiler veya hareketlerdir. Roy, "İslamcı" tabirini "*İslam'da siyasal bir ideoloji gören ve toplumun İslamileşmesinin sadece şeriat uygulamasından değil, İslami bir devlet kurulmasından geçtiğini düşünen hareketler"*[546] için kullanmaktadır. Dolayısıyla bunların laiklikle ilişkisi bu ideolojik arka plan bağlamında laikliğin işlevselliğiyle sınırlı kalacaktır.

Bütün bu gelenekleri oluşturun laiklik/sekülerleşme tartışmalarının kökeninde iktidar ilişkilerini kurma ve devam ettirme mücadelesinin bir yansıması da olabilir. Bütün bunların anlaşılması adına metotlar önemli görülmektedir. Metodun tartışmaların tarihsel geçmişine, bağlamla ilişkisine yaptığı vurgu en doğru sonuca ulaşmak içindir. Dolayısıyla verili gerçekler olarak da bahsedilebilecek köşe yazıları din-sekülerleşme bağlamında çözümlenirken Hall'ın "temsil etme"[547] olarak isimlendirdiği doğru anlayışının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Genel olarak dilin gücü kullanılarak objektif kabulmüş gibi sunulan şeyler aslında hakim ideolojik yapılanma çerçevesinde sübjektif verileri temsil edebilir.

---

[544] Bu kavrama eşdeğer şekilde "Siyasal İslam" kavramı da kullanılmaktadır. Siyasal İslam'ın dini ve fikri temelleri hakkında bilgi için bkz. M. Zeki İşcan, *Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri*, Ekev, Erzurum 2002.

[545] Hayrettin Karaman, "İslam'da Din Devlet İlişkisi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, Kış 1990, s. 22.

[546] Olivier Roy, "İslamcı Hareketlerin Sıradanlaşması", Tanıl Bora – Murat Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, (3. Baskı),(ss. 927-934) , İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 927.

[547] Akca, s. 96.

3.1.1. Laiklik Kavramına Yüklenen Anlamlar

3.1.1.1. Kavramsal Laiklik Tartışmalarının Makro Yapısal Özellikleri

Taylor, sekülerliğin ne olduğuna dönük üçlü sınıflandırmada bulunmaktadır. Laiklik, bu sınıflandırmada kamusal alanla ilgili olarak ortak kurumlara ve pratiklere gönderme yapan "devlet"le[548] ilgili birinci tanıma[549] yakın düşmektedir. Roy'un ise "hukuksal ve siyasal bir ilke"[550] olarak gördüğü laiklik, köşe yazılarında sıkça tartışılmaktadır. Laikliğin ne olduğuna dönük tartışmalarda gazete makalelerinin başlıkları ilk etapta ipucu vermektedir. Van Dijk'in eleştirel söylem analizi (CDA) modelinde metnin özeti niteliğinde olan başlıklar, en önemli bilgiyi önce vermesinden önemsiz ayrıntılara doğru bir hiyerarşiyi[551] bildirmektedir. Ayrıca başlıklar metinde yer alan söylemin ne hakkında olduğunu ortaya koyar ve söylemin taşıdığı en önemli bilgiyi/anlamı somutlaştırarak kolayca hatırlanmasını sağlarlar.[552]

Laikliğin anlamlandırılmasına dönük başlıkların öne çıkanları incelendiğinde laikliğe "ılımlı" anlamlar yükleyen (bir nevi Ali Fuat Başgil geleneği) başlıklar görülür. Bu laikliğin tanımıyla alakalı başlıklar kurduğu ilişki açısından sınıflandırıldığında altı tip ortaya çıkmaktadır:

Tablo 3.1. Gazetelerde "Ilımlı Laiklik"i İma Eden Başlıklar

Özgürlük	**Liberalizm**	**Demokrasi**	**Çoğulculuk**	**Fransız – Anglo-Sakson model**	**Laiklik-Laikçilik / Katı - Ilımlı**
Laiklik Din ve Vicdan	*Laiklik Liberalizmde*	*Laikliğin Güvencesi*	*Ahmet Kuru:*	*Laiklikte 'Fransız'*	*Laikçiliğin Yerine*

---

[548] Charles Taylor, *Seküler Çağ*, Çev.: Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, s. 3-4.

[549] Sekülerliğin diğer iki anlamı, dini inançların ve pratiklerin terkedilerek Tanrı'ya sırt çevrilmesi ve inancın koşullarının göreceleşerek inancın çeşitli seçenekler arasında zor bir seçenek haline gelmesidir. (Taylor, s. 5.)

[550] Olivier Roy, *İslam'a Karşı Laiklik*, Çev.: Ender Bedisel, Agorakitaplığı Yayınları, İstanbul 2010, s. 23.

[551] Ayşe Kaya, "Medyanın AKP Kapatma Davasına Bakışı: Kapatmak veya Kapatmamak", İsmet Parlak (Ed.), *Medya Gerçekliğinin İnşası Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış*, (ss. 335-366), Çizgi Yayınları, Konya 2009, s. 350.

[552] Şah, s. 210.

Özgürlüğüdür, (Ertan Altan, Yeni Şafak, 07 Şubat 2007 Çarşamba)	*n Bağımsız Değil, (Türki El Hamid, Radikal, 11 Mayıs 2007 Cuma)*	*Demokrasidir, (Şahin Alpay, Zaman, 01 Mayıs 2007 Salı)*	*Türkiye 'Çoğulcu Laiklik'le Rahatlar, (Mehmet Gündem Yeni Şafak, 12 Ekim 2009)*	*ve 'Anglo-Sakson' Modelleri, (Semih İdiz, Milliyet, 13 Haziran 2012 Çarşamba)*	*Laikliği Koymalıyız, (Şahin Alpay, Zaman, 25 Şubat 2010)*
	Liberal Laiklik! (Taha Akyol, Milliyet, 25 Kasım 2010 Perşembe)	*'Pozitivist Değil, Demokratik Laiklik Modeli', (Mustafa Acar, Zaman, 11 Şubat 2008 Pazartesi)*			*Laikliği Asıl 'Laikçiler' İhlal Ediyor, (Mustafa Akyol, Radikal, 18 Mayıs 2007)*
					Türkiye Laiklik Anlayışını 'Güncelliyor', (Madelelne Buntlng, Radikal, 26 Şubat 2008 Salı)

					'Ilımlı Laiklik', (Mumtazer Türköne, Zaman, 16 Aralık 2008 Salı)

Türkiye'de din ve laiklik arasındaki ilişki dönemsel tutumlardan nasibini alarak gel-gitler yaşamıştır. Bu da farklı laiklik uygulamalarını doğurmuştur. Bunun literatüre yansıması ise laiklik kelimesine eklenen sıfatlarla olmuştur. Bu sıfat vasfını taşıyan kelimeler uygulama çeşitliliğini hatırlattığı gibi aynı zamanda oluşan yeni laiklik tanımlarına da işaret etmektedir. Yukarıda "ılımlı" tanımları kapsadığı düşünülen başlıklar öncelikle bir mesaj çerçevesinde belli imaları, ön varsayımları, ön kabulleri içerilerinde barındırmaktadır.

"*'Pozitivist Değil, Demokratik Laiklik Modeli'", (Mustafa Acar, Zaman, 11 Şubat 2008 Pazartesi)*

"Ahmet Kuru: Türkiye 'Çoğulcu Laiklik'le Rahatlar", (Mehmet Gündem, Yeni Şafak, 12 Ekim 2009)

"*Laikçiliğin Yerine Laikliği Koymalıyız", (Şahin Alpay, Zaman, 25 Şubat 2010)*

"Türkiye Laiklik Anlayışını 'Güncelliyor'", (Madelelne Buntlng, Radikal, 26 Şubat 2008 Salı)

Başlıklar öncelikle Türkiye'de geçmiş döneme yönelik laiklik uygulamalarıyla ilgili ön kabulleri ortaya çıkarmaktadır. Buna göre Türkiye'de daha önceleri uygulanan laiklik, "pozitivist, çoğulcu olamayan, laikçi" bir yapıdaydı. Buradaki ön kabul olumlu bir anlamdan ziyade olumsuz bir anlam barındırır. Geçmiş uygulamalar eleştirilirken başlığa göre de bir doğrunun önerildiği görülmektedir. Bu çerçevede çağı yakalama adına bir güncellemeden bahsediliyor. Bu güncelleme için "Pozitivist Değil, Demokratik Laiklik Modeli" başlığında gönderme yapılan klasik modernleşme düşüncesinden ziyade özgürlüğü öne çıkaran bir laiklik modeline geçilmesi isteniyor.

Pozitivist laiklik anlayışını müdahalecilikle özdeşleştiren bu tanımlar, içerisinde "demokratiklik, çoğulculuk" olmayan bir laiklik uygulamasını kabul edilemez bulmaktadır. Aynı zamanda laikliğin ideolojik tutumuna da olumsuz gönderme yapan ılımlı başlıklar varacağı nokta itibariyle laikçi tutumu laiklik ihlali sayan görüştür:

"Laikliği Asıl 'Laikçiler' İhlal Ediyor", (Mustafa Akyol, Radikal, 18 Mayıs 2007)

Ahmet Kuru ile yapılan söyleşide öne çıkarılan "çoğulcu laiklik" tabiri onun doktora tezinin çevrilmesiyle birlikte daha çok duyulan "pasif laiklik" ve "dışlayıcı laiklik" ayrımına gönderme yapmaktadır. Kuru, Selçuk'un akılcılığı ve dinsel çoğulculuğu laikliğin vazgeçilmez ilkesi[553] olarak belirtmekte ve bu vazgeçilmez ilkelerden birisi olan çoğulculuğa gönderme yaparak Amerika'nın laiklik modelini ima etmektedir.

"Liberal Laiklik!", Liberal Laiklik! (Taha Akyol, Milliyet, 25 Kasım 2010 Perşembe)

"'Ilımlı Laiklik'", (Mumtazer Türköne, Zaman, 16 Aralık 2008 Salı)

"*Laiklik Din ve Vicdan Özgürlüğüdür", (Ertan Altan, Yeni Şafak, 07 Şubat 2007 Çarşamba)*

Laikliğin ılımlı denilebilecek tanımlarını öne çıkaran başlıkların, karşıtlıklardan yararlanarak olumladığı yaklaşımlar eksikler de barındırmaktadır. Siyah/beyaz ikilemindeki bir mantıkla hareket edildiğinde çağdaş gözle geçmiş yargılanmış olmaktadır. Bu da modelin tarihsel bakış açısını eksik bırakmaktadır. Bu tarz bakış açısının dönemin şartlarını, çıkılan ortamı vb. yerel unsurları fazla dikkate almadan eleştiriye tabi tuttuğu iddia edilebilir. "*Laiklik Din ve Vicdan Özgürlüğüdür"* başlığı, direkt içerdiği tanımla dışlayıcılığı da beraberinde getirir; ön tercihi ortaya çıkarır. *"'Ilımlı Laiklik', Liberal Laiklik!"* başlıkları ise laiklik tanımlarına dönük gelenekte saf belirticidir. Dolayısıyla genel olarak "ılımlı" tanımları öne çıkaran başlıklardan hareketle bir laiklik tanımı yapılacak olursa: "Laiklik, din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına alan, liberal-demokratik sistemde çoğulcu bir anlayışla Anglo-Sakson modeli önceleyen bir ilkedir."

---

[553] Sami Selçuk, "Laiklik ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 56, Yaz 1999, s. 45.

Yukarıda ılımlı denilebilecek laiklik tanımlarını öne çıkaran başlıklar sıralandı. Şimdi ise yine varılmak istenen nokta itibariyle ılımlı tanıma paralel düşse de katı laiklik uygulamalarını ve laikliğin katı yorumu olarak görülen tanımları hedef alan başlıklara bakılabilir:

Tablo 3.2. Gazetelerde "Katı Laikliği" İma Eden Başlıklar

Katılığı ifade eden kelimelerle	**Tanım/model farkını vurgulayan ifadelerle**	**Kolonizasyonla**
Fundamentalist Laiklik, (Hüseyin Hatemi, Yeni Şafak, 10 Ekim 2007 Çarşamba)	*Laikliğe Dünya Üzerinde Olmayan Yeni Tanım, (Yasin Doğan, Yeni Şafak, 08 Şubat 2007 Perşembe)*	*Sömürge Laikliği, (Mehmet Kamış, Zaman, 22 Mart 2008 Cumartesi)*
Laik Muhafazakarlar.., (Abdullah Muradoğlu, Yeni Şafak, 20 Ocak 2008 Pazar)	*Özdemir Ince'ye Cevap: Dersimiz Laiklik 1, (Hilmi Yavuz, Zaman, 04 Mart 2007 Pazar)*	
Yoksa Laiklik Çağdaş Bir Bağnazlık Mı, (Etyen Mahçupyan, Zaman, 31 Ocak 2008 Perşembe)	*Olmayanı Laikliği Koruma Kavgası, (Faruk Özgür, Zaman, 29 Mart 2008 Cumartesi)*	
Türkiye'de Kökten Laikçilik Var, (Tuncay Kayaoğlu, Zaman, 18 Eylül 2008 Perşembe)	*Fransız Laikliği Sınırları Yine Aşıyor, (Ruth Harrıs, Radikal, 21 Mayıs 2010 Cuma)*	
Olumsuz Laiklik Düşkünlüğü, (Mumtazer Türköne, Zaman, 27 Mayıs 2008 Salı)	*Laiklik, Demokrasi Testini Kaybediyor, (Ahmed Amrabi, Zaman, 06 Şubat 2008 Perşembe)*	
Köktenci Laiklik, (Kemal Habib, Zaman, 20 Mayıs 2010 Perşembe)		

Muhafazakâr Laik!, (Ali Bulaç, Zaman, 24 Nisan 2014, Perşembe)		

"*Laikliğe Dünya Üzerinde Olmayan Yeni Tanım"* başlığına bakıldığında ilk verilmek istenen mesaj bir hoşnutsuzluktur. Burada laikliğin dünya üzerindeki tanımları arasında olmayan yeni bir tanımla karşı karşıya olunduğu belirtilerek aslında bu tanım[554] daha ilk etaptan olumsuz eleştiriye tabi tutulmuştur. Ayrıca bu söylemde laikliğin çoğunluk tanımının (dünya üzerinde olduğu düşünülen) bu yeni tanıma karşı güç/iktidar ideolojisi olarak işlev gördüğü de gözlenmektedir. Başlığın bağlamına bakıldığında laikliğin anayasaya girişinin 70. yılı dolayısıyla Cumhurbaşkanlığı tarafından yayınlanan laiklik ile ilgili bildirinin eleştirildiği görülür. Laikliğin tanımlanmasında farklı hassasiyetleri olduğu görülen o dönemin cumhurbaşkanı ile yazarın kubbe ideoloji[555] altındaki misyonunun bu açıdan uyuşması beklenemezdi.

Bağlamla ilgili düşünüldüğünde Yavuz'un "*Özdemir İnce'ye Cevap: Dersimiz Laiklik 1"* başlığı anlam kazanacaktır. İnce'nin Hürriyet Gazetesindeki laiklik yazısına[556] bakıldığında 2000'li yıllardan itibaren sıkça dile getirilen laiklikle ilgili yeni tanımlara karşı öteden beri var olduğu düşünülen tanım-anlam savunulmaktadır. İnce'ye göre bu tanım-anlam "*Ruhunu 1789 Büyük Fransız Devrimi'nden alan laiklik*" te kendisini bulur. Buna karşı Yavuz, İnce'yi laikliğin temellendirilmesi noktasında yetersiz görerek bu konuyu öğretmen öğrenci ikilemine indirgemektedir. Yavuz'un bu tutumunun altında Cumhuriyetle birlikte fiiliyattan resmiyete geçen laiklik uygulama ve anlayışlarına ilişkin olumsuz tutum da yatmaktadır.

---

554 Burada "dünya üzerinde olmayan yeni tanımla kastedilen" 5 Şubat 2007 tarihinde Cumhurbaşkanlığı tarafından laikliğin anayasaya girişinin 70. yılı dolayısıyla yayınlanan açıklamada belirtilen laiklik tanımıdır: "*Laiklik din ve vicdan özgürlüğü değildir. Laiklik, tüm özgürlüklerin, bu bağlamda din ve vicdan özgürlüğünün de güvencesidir. Laiklik dinin Devlet işlerine, politikaya ve toplumsal yaşama kesinlikle karıştırılamayacağı, devletin sosyal, ekonomik, siyasal ve hukuksal temel düzeninin kısmen de olsa din kurallarına dayandırılamayacağı düzenin adıdır. Anayasa'da ve Anayasa Mahkemesi kararlarında laikliğin açıkça tanımı yapılmışken, madde gerekçesinden yola çıkılarak laikliği tanımlamaya çalışmanın ya da "gerekçedeki tanımı benimsemenin" hiçbir geçerliliği olamaz ve bu yaklaşımlar Anayasa'yla bağdaşmaz."* - (Yasin Doğan, "Laikliğe Dünya Üzerinde Olmayan Yeni Tanım", *Yeni Şafak*, (08 Şubat 2007).

555 Yazarın, sözceleme öznesi olarak içinde bulunduğu gazetenin ideoljik çerçevesine tabi olduğunu belirtmek için kullanılan bir terimdir.

556 Özdemir İnce, "Laiklik İlkesi Anayasaya Kondu", *Hürriyet*, (06 Şubat 2007).

Başlıklarda dikkat çeken bir diğer husus ise laiklik tutumlarına/uygulamalarına dönük kullanımlarda yapılan kavram transferleridir. "*Kökten, Muhafazakar, Fundamentalist"* gibi daha çok dini tutuculuk için kullanılan kavramların laikliğe sıfat olduğu görülüyor. Bu kavramların anlamları olumsuz bir çağrışımda bulunduğu ve değişime dirençli olduğu ön kabulünden hareketle laikliğin katı tutumuna transfer edilmiştir. Ilımlı laiklik olumlamasının dışında kalan fikir ve uygulamalar bu kavramlarla ötekileştirilerek stereotipleştirmeye gidilmiştir. Kavramsal transferlere konu olan makalelerin yazarları beğenmedikleri laiklik uygulamalarını ve fikirlerini bu tip tabirlerle uzaklaştırmaya çalışırlarken kendi ideolojilerine uygun düşen laiklik tanımlarına ise cazibe katmaya çalışmaktadırlar. "Muhafazakar" kelimesi ise bir başlıkta isim olarak kullanılmıştır. "*Laik Muhafazakarlar"* başlığında geçen bu kullanım bir sınıflandırmaya işaret ettiği gibi değişime direnenleri de kapsamaktadır. Aslında burada laikliğin sıfat olması çerçevesi belirlenmiş bir kullanımı ifade etmekte ve olumsuz bir anlamı çağrıştırmaktadır.

"*Otoriter Laiklik Saçmalığa Vardı", (Şahin Alpay, Zaman, 23 Ekim 2010 Cumartesi)*

"Pasif Laik Türkiye Modeline Ne Oldu?", (Ahmet T. Kuru, Zaman, 4 Şubat 2014, Salı)

Yukarıdaki başlıklar ise öncelikle Türkiye'de yaşanan veya yaşandığı düşünülen hızlı bir değişimi ifade etmektedir. Alpay, başlığın cümle yapısını "–dı, -di" li geçmiş zamanla kurarak kendisinin otoriter laiklik olarak tanımladığı uygulamaları saçmalık olarak görmekte ve bir an önce tarihe gömmek istemektedir. Aslında bu şekliyle cümle, otoriter laiklik uygulaması olarak Türkiye'de tartışılan saçma durumların artık kalmadığını ifade eder. Başlık bunu ifade etse de yazının içeriğinde kendisinin "saçmalık" olarak isimlendirdiği durumların en azından bir kısmının hala devam ettiğini görüyoruz. Burada vurgulamak istenilen diğer bir olay ise geniş pencereden bakıldığında direkt ilişkisi olmasa da dönem itibariyle din-siyaset ilişkileri açısından siyasi bir olumlamanın varlığıdır. Çünkü "*otoriter laiklik saçmalığı*" Alpay'ın yazısının tarihi itibariyle AKP'yle birlikte "-di" li geçmişe dönmüştür. Dolayısıyla otoriter laiklik saçmalığı dönemin siyasi anlayışı çerçevesinde en aza indirilmiş veya bitirilmiştir.

Kuru'nun yazısının başlığında siyasi olumlamanın tersine çevrildiği havası vardır. Kuru'nun doktora tezi de olan ve daha sonra Türkçeye çevrilen kitabında AKP'nin Türkiye'yi pasif laiklik uygulamasına kaydırdığı iddia edilir. Fakat bu başlıkla birlikte bir hayal kırıklığı yaşandığı anlaşılmaktadır. AKP'nin liberal/ılımlı/pasif laiklik anlayışı açısından övgüye tabi tutulan uygulamaları artık yerini yergiye bırakmıştır. "Hükümet – cemaat" mücadelesi olarak da lanse edilen gerilimin de etkisiyle Kuru'nun *"Pasif Laik Türkiye Modeline Ne Oldu?"* başlığı din-siyaset etkileşiminde Türkiye'nin tekrar katı laiklik anlayışına döndüğü anlamını önceler. Dolayısıyla bu tür değerlendirmeler Van Dijk modelinin ana vurgularından birisi olan yorum ve ifadelerin bağlamdan bağımsız anlaşılamayacağı gerçeğini bir kez daha doğrulamaktadır. İlişki seviyesinin "Biz" ve "Onlar"a dönüşmesi iki taraf açısından da ideolojik tutumun değerlendirmelere daha bariz girdiği safhayı ifade etmektedir. Macit'in vurgusuyla AKP ve "Gülen Cemaati" arasındaki ilişkinin sosyo-politik zemininde yaşanan çatışma, dışarıdan görünümü itibariyle, karşılıklılık temelli bir schismogenesis etkileşimi gelinen noktada simetrik schismogenesis bir etkileşime[557] dönüştürmüştür.

"Hangi Laiklik, Hangi Din-Devlet Ayrılığı?", (Şahin Alpay, Zaman, 19 Nisan 2007 Perşembe)

"Hangi Laiklik", (Taha Akyol, Milliyet, 19 Haziran 2008 Perşembe)

Hemen üstte verilen iki başlık ise laiklik tanım ve uygulamalarındaki farklılıkları ve kafa karışıklığını ifade etmektedir. Birinci başlık yıl itibariyle 14 Nisan'daki Başbakan Erdoğan'ın olası cumhurbaşkanlığı adaylığını protesto eden mitingi bağlamına alarak laiklik tanımlarına eğilmektedir. 14 Nisan mitingini Türkiye'deki laikliğin sürdürülüp kurtarılmasına yoranlara karşı Diyanet'in konumu üzerinden karşı cevap verilmektedir. Dolayısıyla soru cümlesine dönüştürülen başlık, laik olduğu söylenen devletteki Diyanet'in varlığı üzerinden "Laiklik nerede?" vurgusu yapmaktadır. Ayrıca "hangi" soru edatı ardına gizlenen anlam iki laiklik modeli arasında bir seçimi de ifade etmektedir. Tercih edilmesi gereken laiklik modelinin Türkiye'de yaşanmadığı ima edilerek mitingdeki laiklik vurgusu eleştirilmektedir. Yaşanan "laikliğin" model olarak sunulması laiklik adına bir talihsizlik olarak görülmektedir.

---

[557] Mustafa Macit, "Dünden Bugüne Akp-Gülen Cemaati İlişkisinin Sosyo-Politik Bir Analizi", *Toplum Bilimleri*, 8 (15), Ankara, Ocak 2014, s. 39.

İkinci başlıkta ise Akyol, Türkiye'de uygulanan laikliğin olması gereken laiklik olmadığını savunmaktadır. Katı olarak görülen Türkiye'deki laiklik yerine kendisinin "demokratik laiklik" dediği modele geçilmesi gerektiğini belirtmektedir. Yalnız makale başlığının önceliği "hangi" kelimesinde yüklü olan anlamdır. Bunu aşmanın yolu ise çağın gereklerine cevap veren bir laiklik anlayışıdır: *"Türkiye'de demokratikleşme artık toplumsal bir dinamik haline gelmiştir, laiklik de bunun dışında kalamaz; modern bir ülke olacaksak. Laikliğin evrimi de demokratikleşmesini gerektirir zaten."*

Akyol'un, olmayan laiklikten olması gereken laiklik modeline benzer bir vurgu da Yavuz'un makale başlığında görülmektedir. Uygulamadaki tartışmaların giderilmesi noktasında kamusal alan tezi çare olarak sunulmaktadır. Temel koyucu bir kavram olarak ele aldığı kamusal alan çözümü aynı zamanda savunduğu görüşler açısından düzeltmeye dönük başka laiklik önerilerini dışlar. Kamusal alan tartışmalarındaki olumsuz örnekleri bağlamına alan başlık çözüm olarak sivil alanın genişlemesini istemektedir. Dolayısıyla devletle özel alan arasında kalan kamusal alanın "sivil alan"a ait olması laiklik bağlamında Türkiye'de tartışılan uygulamaların çözümü olacaktır:

"Kamusal Alan: Haklı Çıkmaktan Bıktım!", (Hilmi Yavuz, Zaman, 24 Ekim 2010 Pazar)

Laikliğin model farkıyla anlamı üzerine yaşanan tartışmaların yanında merkez-çevre mücadelesinin de konu edildiği görülmektedir:

"İktidar Kavgasının Kılıfı: Laiklik", (Şahin Alpay, Zaman, 23 Şubat 2010 Salı)
"Laik Köktencilerin Statü Savaşı", (Dilip Hıro, Radikal, 15 Mayıs 2007 Salı)

Laiklik tartışmalarını iktidar ve sınıf farkları arasındaki mücadeleye bağlayan bu başlıklar, suni gündeme gönderme yapmaktadır. Başlıklara göre gücü elinde tutan sınıf iktidarı paylaşmak istememektedir. Bu yolla da laiklik tartışmalarıyla sınır oluşturarak kendini güvenceye almak istemektedir. İktidardan pay almak isteyen zümre ise bu yaptırımları delmek adına bazılarınca taviz sayılan tercihlere yönelebilmekte ve "gömlek değiştirme"yi seçebilmektedir. Bu mücadeleyi AKP özelinde değerlendiren Nasr;

AKP'nin, Kemalist yapı ile girdiği sınıf mücadelesinde bunun farkında olarak "Müslüman Kemalistler"[558] olmayı tercih ettiğini ifade etmektedir.

Neticede laiklik kavramının anlamına dönük başlıklar genel itibariyle yukarıda sıralanmaya çalışılmıştır. Örneklemini Milliyet, Radikal, Yeni Şafak, Zaman köşe yazılarında bulan bu başlıklar laiklik tartışmalarında gelinen nokta itibariyle ipucu vermektedir. Değişimi göstermesi adına laiklik tartışmalarının müdavimleri daha çok klasik uygulamayı koruma kaygısı yerine değişime odaklanmaktadırlar. Bir diğer husus ise kavramsal laiklik tartışmalarını bu dönem için yürütenlerin daha çok "muhafazakar" olarak tanımlanabilecek kişiler olmasıdır. Siyasi gücün de üst şemsiye olarak koruyucu olduğu-olacağı hissi buna kapı aralamış olabilir. Laiklik tartışmalarındaki makro yapının genel olarak demokrasiyi öncelemesinde Mardin'in de belirttiği gibi medyanın küresel çapta taşıyıcısı olduğu liberal değerlerle Türkiye'yi yöneten muktedirlerin ittifak oluşturmasının payı olabilir. Bu çerçevede egemen ideolojinin başlıklardaki belirleyiciliği ve bununla söylem ve ideolojilerin yeniden üretilmesi yöntem açısından anlam kazanacaktır.

3.1.1.2. Kavramsal Laiklik Tartışmalarının Mikro Yapısal Özellikleri

3.1.1.2.1. Özgürlüğün Güvencesi Olarak Laiklik

Türkiye ile bağ kurulan Fransa'da laiklik tartışmaları eskiden beri iki görüş[559] çerçevesinde sürdürülmektedir. Bunlar Cumhuriyetçi gelenekle Demokratik gelenektir. Bu geleneklerin laiklik anlayışı öne çıkardıkları değerler açısından farklılık göstermektedir. Benzer şekilde Türkiye'de Soysal'ın savunduğu laiklik anlayışı Cumhuriyetçi geleneği hatırlatırken Başgil'inki ise demokratik geleneğe yakındır. İkinci geleneği din hürriyeti ile ilişkilendirenler liberal havanın da etkisiyle laikliğin uygulama ve resmiyetine yönelik eleştirilerini dile getirirler. Bunlar, "laikliğe liberal tutum takınanlar" olarak anılabilir. Bunlar Türkiye'deki laiklik anlayışını eleştirir mahiyette Başgil'in "*Bizde din hürriyeti yalnız anayasamızda vardır*."[560] cümlesinin anlamı

---

[558] Vali Nasr, *İslam, Kapitalizm ve Türk Modeli: İslami Sermayenin Yükselişi*, Çev.: İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, 2012, s. 309.
[559] Nicol Gauthier, "Laiklik ve İki Görüş", Çev.: Eriman Topbaş, *Türkiye Günlüğü*, sayı 9, Aralık 1989, s. 67.
[560] Ali Fuat Başgil, "Din Hürriyeti ve Laiklik", *Sebilürreşad*, Cilt IV, Sayı 78, s. 44.

çerçevesinde kümelenirler. Laikliği özgürlüğün sağlayıcısı olarak okuyanların ise Kılıçbay'ın[561] vurgulamasıyla hem dünyevi dünya için hem de dinsel dünya için özgürlüğün ancak gerçek laiklikten itibaren kurulabileceği görüşünü ne derce paylaştıkları tartışmalıdır.

Gazete köşe yazılarındaki laiklik tartışmalarına bakıldığında laikliğin bir kısım tanımlarda özgürlüğü öne çıkaran veya özgürleştirici anlamlar barındırdığı düşünülen kavramlarla birlikte kullanıldığı görülmektedir. Bunlar demokratik/liberal tutumlar çerçevesinde laikliğe ılımlı anlamlar yükleyen tanımlar-açıklamalar olarak da görülebilir. Yalnız katı laik ideolojinin zıt tipi olarak ele alınan ılımlı laiklik ideolojisi veya uygulamalarının tek bir skalasından bahsedilemez. Ancak Kuru'nun ifadesiyle ılımlı laikliğin derecelerinden[562] bahsedilebilir. Gazete köşe yazılarında gerek isimlendirme olarak gerekse verdiği mesaj açısından ılımlı tanımları hatırlatır kullanımlar *"inançlara saygılı laiklik"*[563], *"demokratik laiklik"*[564], *"özgürlükçü laiklik"*[565], *"ılımlı laiklik"*[566], *"olumlu laiklik"*[567], *"liberal laiklik"*[568], *"negatif/ pasif laiklik"*[569]olarak sıralanabilir.

Bu kullanımlara paralel, gazete köşe yazılarında kullanılan laiklik tanımları derece farkını çıkarması adına sınıflandırılabilir. Bu kategorize işlemi tanımlar arasına kesin sınırlar koymaktan uzak görünmektedir. Ama yine de öncelikleri çerçevesinde tablolaştırıldığında üçlü kategoriden bahsedilebilir:

Tablo 3.3. Gazetelerde Özgürlüğü Önceleyen Laiklik Tanımları

Din-devlet ayrılığını önceleyen tanımlar	**Eşitliği/özgürlüğü önceleyen tanımlar**	**Tarafsızlığı önceleyen tanım/lar**

561 Mehmet Ali Kılıçbay, "Laiklik, Siyaset ya da Uygarlık Değiştiren Toplumun Su Yüzündeki Kavgası", *Türkiye Günlüğü*, sayı 33, Kış 1990, s. 62.
562 Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, s. 34.
563 Miraz Turgut, "Anadolu Müslümanlığı ve Türban", *Yeni Şafak*, (16 Şubat 2008) - Fikret Bila, "Başı Örtülüler CHP'li Olamaz Mı?", *Milliyet*, (20 Kasım 2008).
564 Hüseyin Gülerce, "Bırakın, Çözmeyin Başörtüsü Sorununu", *Zaman*, (21 Ekim 2010)
565 Turgut, "Anadolu Müslümanlığı ve Türban".
566 Mumtaz'er Türköne, "'Ilımlı Laiklik'", *Zaman,* (16 Aralık 2008).
567 Muhammed Berhume, "Sarkozy Fransız Laikliğine 'Olumlu' Bir Anlam Kazandırıyor", *Radikal,* (05 Ekim 2008).
568 Taha Akyol, "Liberal Laiklik!", *Milliyet,* (25 Kasım 2010) - Şahin Alpay, "İktidar Kavgasının Kılıfı: Laiklik", *Zaman*, (23 Şubat 2010).
569 Şahin Alpay, "İktidar Kavgasının Kılıfı: Laiklik", *Zaman*, (23 Şubat 2010).

Laiklik, *“Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin toplumu dünyevi (seküler) ve rasyonel yasalarla yönetmesi, devletin toplumda var olan bütün din ve mezheplere eşit mesafede bulunması”* dır.[570]	Laiklik, *“Devletin, yurttaşlarının inançları ya da inançsızlıkları ne olursa olsun tümüne eşit mesafede durma zorunluluğu”* dur.[571]	*“Laiklik dini olmayan devlet demektir.”* [572]
"Laiklik din ile devletin ayrılması ve devletin dine, dinin de devlet işlerine karışmamasıdır."[573]	*“Laiklik farklı yaşam biçimlerini bir arada barış içinde yaşatan hukukî bir prensiptir.”*[574]	*“Devletin resmî bir dininin mevcut olmaması, devletin dinî inanç ayrımı gözetmeksizin bütün din ve mezhep mensuplarına ve inançsızlara karşı eşit mesafede bulunması, hukuk kurallarının ve tüm devlet işlemlerinin dinî kurallara uygun olma zorunluluğunun bulunmaması, devlet kurumları ile din kurumlarının birbirinden ayrılmış olmaları ve bütün bunların doğal sonucu olarak hangi inanca*

570 İsmail Özcan, “Laikliğin Sınırları Konuşulabilmeli”, *Radikal*, (16 Mayıs 2007).
571 Eser Karakas, “Devlet, Hrant ve Kerkük Meselesi”, *Zaman*, (01 Şubat 2007).
572 Hasan Hanefi, “Türbana Takılıp Kalmak Zaman Kaybı”, *Radikal*, (17 Mart 2008).
573 Ali Fuat Başgil’den Akt. Taha Akyol, “Hangi Laiklik”, *Milliyet*, (19 Haziran 2008).
574 Mumtaz'er Türköne, “Cumhuriyet Mitingleri”, *Zaman*, (15 Mayıs 2007).

		mensup olurlarsa olsunlar herkesin vicdan, din ve ibadet hürriyetlerinin tanınmış ve güvence altına alınmış bulunmasıdır.”[575]
“Laiklik teoride, açılım ve ötekinin görüşünü kabul, dinin devletten ayrılması, aklın üstünlüğü, insan özgürlüğünü ve vatandaşın haklarını güçlendirmek demektir.” [576]	*“Laiklik, devletin toplumsal düzlemde var olan inanç/sızların kamusal alanda bir arada yaşatılabilmesi sorunudur.”*[577]	

Özgürlüğün güvencesi olarak tanımlanan laiklik ilkesinden beklenen;

I) Din ve vicdan özgürlüğünü teminat altına alması,[578]

II) Kişinin dini mükellefiyetlerini ifasının sigortası,[579]

III) Farklı unsurların birbirlerini ezme ihtimaline karşı bir güvence,[580]

IV) Dinin devletten ayrılması,

V) Aklın üstünlüğünü, insan özgürlüğünü ve vatandaşın haklarını güçlendirmek,

VI) Devletin, yurttaşlarının inançları ya da inançsızlıkları ne olursa olsun tümüne eşit mesafede durması,

VII) Devletin toplumu dünyevi (seküler) ve rasyonel yasalarla yönetmesi,

VIII) Devletin toplumda var olan bütün din ve mezheplere eşit mesafede bulunması,

IX) Farklı yaşam biçimlerini bir arada barış içinde yaşatması,

X) Devletin resmî bir dininin mevcut olmaması,

---

575 Ergun Ozbudun, “İki Laiklik Anlayışı”, Zaman, (26 Mayıs 2008).
576 Hasan Hanefi, “Türbana Takılıp Kalmak Zaman Kaybı”, *Radikal*, (17 Mart 2008).
577 Murat Aksoy, “Alevilerin Siyasi Temsilcileri Bahçeli ve Uzan Mı Olacak?”, *Yeni Şafak*, (19 Temmuz 2007).
578 Ali Bulaç, “Üniversite Öncesi Yasak”, *Zaman*, (04 Şubat 2008).
579 Özlem Albayrak, “Memleketin Bütün "Kuzular'ı, Birleşin!”, *Yeni Şafak*, (28 Ekim 2008)
580 Yasin Aktay, “Nefret Sarmalında Başörtüsü Yasağı”, *Yeni Şafak*, (25 Ekim 2008).

XI) Hukuk kurallarının ve tüm devlet işlemlerinin dinî kurallara uygun olma zorunluluğunun bulunmaması,[581]

XI) Bütün inanç sahibi olan olmayan kişileri kamusal alanda bir arada yaşatabilmesidir.

Aksoy'un demokrat/özgürlükçü laiklik modeli olarak isimlendirdiği model, genel olarak yukarıdaki anlamları da kapsar nitelikte dörtlü işleve sahiptir. Bunlar;

I) *Din, devlet işlerinin ayrılması,*

II) *Devletin var olan tüm dinsel duyarlılıklara eşit uzaklıkta olması,*

III) *Farklı dinsel duyarlılıkların kamusal alanda kendilerini ifade edebilmelerinin yasal güvencesini sağlamak,*

IV) *Devletin yükleneceği hakemlik müessesinin var olan eşitsizlikleri de göz önüne alarak zayıf olanı korumak.*[582]

Laikliğin bu tanımında öne çıkarılan unsurlar çerçevesinde demokrasi; özgürlük ve liberalliğin laiklik tanımlarıyla birlikte düşünülmelidir. Laiklik tanımlanırken bu üç unsurun savunduklarının dışlanmamasına özen gösterilmektedir. Anglo-sakson modeli hatırlatır tanım ve kullanımlar, devletin yerel diyebileceğimiz coğrafi konumundan kültürüne kadar çeşitli unsurları göz ardı ediyor görüntüsü verse de popülerliğini korumaktadır.

Laiklik ilkesini benimsemiş -üstüne bu ılımlı laiklikse- devletten, alması gereken pozisyon itibariyle beklentiler yukarıda kısaca özetlenmektedir. Gerek tanımlardaki vurgu gerekse beklentiler çizilen tablo itibariyle mükemmeli ifade etmektedir. Fakat bir de çeşitli unsurların etkileşimde olduğu reel gerçekler vardır. Her devletin yüklendiği misyon çerçevesinde varlığını devam ettirmek için laikliği yerel desenlerle harmanlaması söz konusudur. Çoklu sekülerlik kavramlaştırmasının altında da bu saikler görülür. Gazete köşe yazılarındaki laiklikle ilgili ılımlı kavram ve tanımların fazlalığı gazeteciliğin taşıdığı misyonla da açıklanabilir. Çünkü gazeteler liberal ideolojilerin Türkiye'ye giriş kapısı[583] olarak görülmektedir.

---

[581] Ergun Ozbudun, "İki Laiklik Anlayışı", Zaman, (26 Mayıs 2008).
[582] Murat Aksoy, "'Türkiye Laikliği' Model Olabilir Mi?", *Yeni Şafak*, (20 Eylül 2011).
[583] Şerif Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", Çev.: Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, Kış 1990, s. 5.

3.1.1.2.2. Uygulama Olarak Toptan Kötüden İyi Olmaya

Laikliğin "Özgürlüğün Güvencesi Olarak Laiklik" başlığında vurgulanan tanım ve işlevleri barındırdığı düşünülse de çoğu düşünürlere göre laiklik Türkiye Cumhuriyetinin ilk dönemleri itibariyle dinin denetlenmesi, hatta bastırılması anlamını taşımıştır. Din denetiminin temel gerekçelerinden birisi olarak, İslamiyet ile demokrasinin bağdaşmayacağı kuşkusu gösterilir. Pek çok lider, eğer İslam dininin gücü denetlenmezse reformcu, modernist söylemin[584] toplumdaki dönüşümü gerçekleştiremeyeceğine inanıyordu. Ayrıca bu saiklerle laiklik ilkesinden anlaşılanı etkileyen unsurlar içerisinde laikliğin Fransa'dan alınması da gösterilmektedir. Mardin, bizdeki laikliğin Fransa'daki III. Cumhuriyet'in model alınarak yaratıldığını[585] bu vesileyle dile getirmektedir. Özellikle her iki ülkenin de sonradan cumhuriyet rejimine geçmesi, dinin eski rejim taraftarlarıyla ittifak kurarak tehlike oluşturabileceği endişesini hep canlı tutmuştur.

Dini denetim altında tutma politikasının da etkisiyle uygulanan laiklik ilkesi çeşitli gerekçelerle olumsuz eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştirilerin hareket noktası bu saiklerle uygulanan veya uygulandığı düşünülen "katı laiklik" uygulamaları olmuştur. Şimdi burada, bu eleştiriler çerçevesinde, hem katı laiklikle ilgili uygulamaları adlandıran kullanımları kapsayan hem de verdiği mesaj açısından ılımlı laikliği olumlayan kullanımlar olarak *"ceberrut laiklik"*[586], *"devletçi-elitist laiklik"*[587], *"otoriter, pozitif/aktif laiklik"*[588], *"Vahşi laiklik"*[589], *"aydınlıkçı laiklik"*[590], *"Cumhuriyetçi laiklik"*[591], *"devletçi-elitist laiklik"*[592], *"militan laiklik"*[593], *"kökten laikçilik"*[594], *"jakoben*

---

584 Timur Kuran, *Yalanla Yaşamak Tercih Çarpıtmasının Toplumsal Sonuçları*, (İkinci Baskı), Çev.: Alp Tümertekin, YKY, İstanbul 2013, s. 28.
585 Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", s. 5.
586 Şahin Alpay, "Yeni Orta Sınıf'ın Siyasi Eğilimleri", *Zaman*, (29 Mayıs 2007).
587 Mirza Turgut, "Anadolu Müslümanlığı ve Türban", *Yeni Şafak*, (16 Şubat 2008).
588 Şahin Alpay, "İktidar Kavgasının Kılıfı: Laiklik", *Zaman*, (23 Şubat 2010).
589 Hasan Hanefi, "Türbana Takılıp Kalmak Zaman Kaybı", *Radikal*, (17 Mart 2008).
590 Hanefi, "Türbana Takılıp Kalmak Zaman Kaybı" *Radikal*, (17 Mart 2008).
591 Nuray Mert, "Arpa Boyu Yol Gitmişiz", *Radikal*, (10 Mayıs 2007 Perşembe).
592 Turgut, "Anadolu Müslümanlığı ve Türban".
593 Taha Akyol, "Parti Kapatmak", *Milliyet*, (25 Temmuz 2008).
594 Tuncay Kayaoğlu, "Türkiye'de Kökten Laikçilik Var", *Zaman*, (18 Eylül 2008).

laiklik''[595], *"agresif laiklik"*[596], *"Laikçilik"*[597], *"Jakoben, vesayetçi, köktenci ve çatışmacı laiklik"*[598] *"yanlış lâiklik"*[599] ifadeleri görülmektedir.

Laiklikle birlikte kullanılan kelimelere/kavramlara bakıldığında ilk etapta akla gelen bu kelimelerin/kavramların olumsuz çağrışımlarıdır. Ötekileştirilmek istenen laiklik uygulamaları, söylemi yeniden üretmek adına daha çok laikliğin yanındaki yardımcı kavramlara verilmiştir. Kelimelerin toplumlardaki kazandığı anlam bağlamında, çağrıştırdığı uzaklık miktarınca, "katı" laiklikten uzaklaşılmak istenmiştir. Fakat kavramlara yüklenen anlamla yapılan model mücadelesinin götüreceği nokta tartışmalıdır. Türkiye'de geçmiş dönemlerde uygulanan laiklik ilkesi yerilirken ideolojik arka planda hedeflenen tam olarak kestirilemez. Kuran'ın[600] da belirttiği gibi laikliğin katı tutumu çoğunluk ideolojisi olarak gücü elinde bulunduran ılımlı tutum tarafından eleştirilirken özgürlük ortamı doğabilmektedir. Yalnız, bu özgürlük ortamı bir tarafı memnun ederken diğer tarafı kaygılandırmaktadır. Herkes kendi ideolojisine yarayacak bir özgürlüğü isterken diğer tarafı ise kısıtlamak istemektedir. Çünkü başka toplulukları baskı altına almazlarsa kendilerinin baskı altında kalacağını düşünerek çeşitli toplulukların eksiksiz özgürlüğünü kendi yok oluşlarıyla bir tutmaktadırlar. Grupların ideolojik çıkarımlar adına takındıkları bu tavır "tercih çarpıtması"nda kendisini bulmaktadır.

Bütün bu kullanımları kapsaması adına uzaklaşılmak istenene "katı" laiklik denilebilir. Türkiye özelinde genel olarak devleti kuran-yöneten üst sınıfla ilişkilendirilen katı laikliğin köşe yazılarında nasıl bir imaja sahip olduğu önemlidir. Bu çerçevede istenmeyen laiklik modeline tarihten bazı uygulamalar örnek gösterilmektedir. Çünkü ötekileştirilen unsurların tarihsel temellendirmesi önemlidir. Alpay, bu laiklik modelinde tutumun sebepleri içerinde İslam'ın modernleşmeyle uyuşmayacağı kuşkusunu öne

---

[595] Akif Emre, "Bir Aydın Sınavı Olarak Laiklik", *Yeni Şafak*, (20 Eylül 2011).
[596] Ali Bayramoğlu, "Anayasa, Asabiyet ve Biz...", *Yeni Şafak*, (24 Mart 2011).
[597] Mustafa Acar, "'Pozitivist Değil, Demokratik Laiklik Modeli'", *Zaman*, (11 Şubat 2008). - Hayrettin Karaman, "İnsan Hakkı Değilmiş", *Yeni Şafak*, (19 Haziran 2008). - Ali Bulaç, "Mustafa Kemal ve Başörtüsü", *Zaman*, (19 Mayıs 2008). - Namık Kemal Zeybek, "Türban, Başörtüsü, Laiklik, Laikçilik", *Radikal*, (01 Şubat 2008).
[598] Taha Akyol, "Karşı Devrim", *Milliyet*, (31 Ocak 2008).
[599] Levent Köker, "Laiklik Böyle Yorumlandığı Sürece", *Zaman*, (18 Haziran 2009).
[600] Kuran, s. 28.

çıkarmaktadır. Merkeze konan bu sebep neticede bir dizi kısıtlamalara sebep olmuştur. Bu da yazara göre Türk usulü otoriter laiklik anlayışını doğurmuştur:

"Din, özellikle de İslam dini, modernleşmeye engeldir. Modern bir toplum için dinî düşünce yerini bilimsel düşünceye bırakmalıdır. Bunun için din toplum hayatından dışlanmalı, özel alanla sınırlanmalıdır. Ancak dini, bir kararname ile yürürlükten kaldırmak mümkün olamayacağına göre, din modernleşmeye engel olmayacak bir din yorumuyla devlet tekeline alınmalı; dinsel özgürlüklere kısıtlamalar getirilmelidir."[601]

Kullanılan ifadeler ilk dönem laiklik uygulamalarına dönük varsayımları içermektedir. Klasik tezden hareket ettiği anlaşılan Alpay'ın, İslam dinine dönük uygulamalardan memnun olduğu söylenemez. "Din, özellikle de İslam dini," tabiri bu memnuniyetsizliğin şiddetini belirtme adına ipucu vermektedir. Diyaneti dinin devlet tekeline alınması olarak yorumlayan yazar, dinin ehlileştirilmesi adına yaptırımların varlığını savunuyor. Alpay'ın varsayımları uygulamaların tamamen İslam'ı hedef aldığı izlenimini verse de Cumhuriyet'in kurucularının, Karpat'ın tabiriyle, laikliğin dine karşı olmasının gerekmediği gerçeğinden habersiz olduğu düşünülemez.[602] Sadece, modernleşme yolunu seçen kurucuların toplumsal bir reaksiyona karşı tedbirlerde dini kontrol etme adına aşırı veya diğer türlü davrandıkları saptaması daha sosyolojik gelmektedir.

Katı laiklik tabirlerini ortaya çıkaran hususların arasında demokrasinin varlığı-yokluğu tartışması da gazete köşe yazılarında önemli yer tutmaktadır. Çağdaş demokrasiyle bağdaştırılmayan katı laiklik, inanma ve inanmama özgürlüğünü sağlayıcı olamayacaktır. Laikliğin "katı" olandan sıyrılabilmesi için demokrasinin güvencesine[603] girmesi gerekmektedir. Zaten epistemolojik düzeyde bilgi ile iman, ontolojik düzeyde aşkın varlıkla dünyevi varoluş ve bununla bağlantılı olarak da özel alanla kamusal alan ayrımlarına izin veren dünya görüşü demokrasinin asgari tabanıyla örtüşmektedir.[604]

AKP kapatma davasına istinaden çıkan laiklik-demokrasi tartışmasında çekişmenin laiklikten ziyade demokrasi üzerine olduğu dile getirilmektedir. Merkez-çevre kavgası

---

[601] Şahin Alpay, "Laikçiliğin Yerine Laikliği Koymalıyız", *Zaman*, (25 Şubat 2010).
[602] Gündem, "Cumhuriyeti Asker Kurmadı".
[603] Şahin Alpay, "Laikliğin Güvencesi Demokrasidir", *Zaman,* (01 Mayıs 2007).
[604] Mustafa Erdoğan, "Laiklik ve Türk Uygulaması Üstüne Notlar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, Kış 1990, s. 56.

olarak da görülen bu durumun, laikliği çevrenin merkeze ulaşmasını engelleyen bir anlamla dışlayıcılığı vurgulanmıştır. Bu yoruma göre laiklik, "*Geniş kesimleri sistemden dışlamanın basit bir söylemsel, siyasal ve legal aracı olarak kullanıldı.*"[605] AKP'nin iktidar olup muktedir olmadığının söylendiği dönemler için laikliğin "hakim ideoloji" nosyonuyla birleşerek güç/iktidar ideolojisi olarak işlev gördüğü söylenebilir. Yalnız daha sonrası için bu durumun değişmesi güç/iktidar ilişkisine yeni boyut getirmiştir.

3.1.1.2.3. Ötekileştirilen Laiklik

İslamcı kesim ve muhafazakâr kesimin bir kısmının laiklikle ilişkisi mesafeli ve kestirme olmuştur. Laik kesimin baskın olduğu dönemlerde "hakiki laiklik" savunucusu olan İslamcı düşünürler dinin devletin işine karışmadığı, devletin de dini işlere müdahale etmediği bir laiklik tanımına sarılmışlardır. Bu tanıma paralel Türkiye'nin tercih ettiği Fransız modeli laiklik siyaseti yerine ılımlı Anglo-Sakson modeli savunmuşlar veya konuşma ve yazılarında bunu ima etmişlerdir. Fakat aynı zamanda derinden veya açıktan modernite ve onun getirilerinin yabancı inanç ve kültür dünyasının ürünü olduğu savunusuyla modernite özelinde laiklikle İslam'ın uyuşmayacağını da ifade etmeye devam etmişlerdir.[606]

İslamcı kesimin laiklikle ilgili değişebilen dönemsel tutumları Kuran'ın "tercih çarpıtması" ndaki yalanla yaşamaya ne kadar uyduğunu bilemiyoruz; ama daha önce de değinildiği gibi İslamcıların[607] tutumu, özgürlük ya da baskı arasında tercih yapmaktan ziyade özgürlüğün İslami olmayanları yok edeceğini düşündükleri için bazı modern değerleri savunur gözüktüklerini gösteriyor. Yavuz'un İslamcı hareketler için söylediği: "*İslamcı hareketler; pek çok Müslüman ülkede farklı görüntüler altında*

[605] İhsan Dağı, "Kemalistlerin Laiklik Oyunu", *Zaman*, (28 Ekim 2008).
[606] Nuray Mert, "Laiklik Tartışması ve İslam", *Doğu Batı*, Sayı 1, Ankara 1997, 109-114.
[607] "İslamcı" tabiri ana başlıkta da bahsedildiği gibi "İslam Devleti"ni önceleyen İdeolojik grup İçin kullanılmaktadır. Bu İdeolojik gruba dahil olup kendisini farklı isimlendirenler de mevcuttur. Ancak sosyolojik olarak olgunun ele alınması açısından bu tabir uygun görülmüştür. Bunun İslamcıları stereotipleştirmek anlamına da gelmediği düşünülmektedir. Hepsinin ayrıntıda aynı düşündüğü iddia edilmemektedir. (Görüş farklarını anlamak adına Hayrettin Karaman'ın "Niçin Ak Parti'ye Oy Vermeli" *Yeni Şafak*, (18 Ekim 2015), yazısı ile Ali Bulaç'ın "Kamu Mallarına İhanet!", Zaman, (19 Ekim 2015) yazısı bağlamı düşünülerek karşılıklı okunabilir.) Buradaki kullanımdaki amaç genel çerçeve çizmek olduğu için inceleme alanına giren dolayısıyla savunulan düşünsel fikirlerle birlikte konuyu ele almaktır. Ayrıca Türkiye'de İslamcı, laik, liberal gibi çeşitli kavramlar sürekli olarak yeniden tanımlanmaktadır. Bu da kavramlara sınır koymanın imkansızlığını göstermektedir. Ancak bu tür kullanımlar bağlamsal kullanımlarla birlikte düşünüldüğünde anlamlı olacaktır.

demokratikleşmenin bir aracı olurken metinsel, tarihsel, kültürel ve tefsire dair geleneklere bağlı olarak başka pek çok ülkede de demokratik reformların önündeki başlıca engel olagelmişlerdir.”[608] sözü bu bağlamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla laiklikle ilişkisi gel-gitler barındıran bu kesim son dönem itibariyle pozisyonlarını laikliği belli bir bölgeye, kültüre hasretme yönünde sabitlemiş gözükmektedir.

Laiklikle ilgili tartışmalarda laikliğin Hristiyanlığa mı özgü olduğu sorusu Türk basınında dillendirilen bir husustur. Öncelikle laiklikle din arasındaki ilişki irdelenirken bu iki kavram arasındaki ilişkinin, Roy'un ifadesiyle, ortak değerlerden ziyade oyunun ortak kurallarının kabulüne bağlı olduğunun[609] dikkate alınması gerekiyor. Ortak kuralın kabulünden ziyade dinin ideolojik yaklaşımı laikliği ötekinin sorunu haline getirmektedir.

“Laiklik kilise ile devletin; yani dinî otorite ile dünyevî otoritenin birbirinin sahasına müdahale etmemesini öngören bir siyasî statünün adı” dır.[610]

“Laiklik kurumsal bir ilişki biçimidir.”[611]

“Laiklik din ile devlet arasında değil; fakat din otoritesi olan Kilise ile Devlet arasında birbirinin işine müdahale etmeme konusunda varılan bir uzlaşma”dır.[612]

Tanımlara bakıldığında laikliği “ait olduğu yere gönderme” hissiyle laikliğin Türk kültürüne, siyasal geleneğine, İslam'a uymadığı ve uymayacağı tavrının açık olduğu görülmektedir. Tanımlara özellikle “kilise”nin ve “uzlaşma”nın yerleştirilmesi, “kurumsal bir ilişki”den bahsedilmesi Hristiyanlıktaki Ruhban sınıfının varlığını ima eder. Varılmak istenen amaç ise İslamiyet'te Ruhbanlık tarzı kurumsallaşma olmadığı, olamayacağı için laikliğin de bize uymadığıdır. Uzlaşma ise Katolik Kilisesi ile devlet güçleri arasındaki uzun mücadelenin neticesinde laikliğin kullanıma sokulmasını ifade eder. Burada üstü örtülen gerçek, iki güç arasında varılan sonucun uzlaşmadan çok kilisenin laik cumhuriyeti kabul etmek zorunda kalmasıdır. Dolayısıyla tartışılan husus teolojik yorumlardan ziyade siyasi bir eylemin sonucudur.

Siyasi ve hukuki bir ilke olarak ötekileştirilen laikliğin talip olduğu alanlar dinle doldurulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede seküler kavramlar İslam'ın monist yorumuna

---

608 M. Hakan Yavuz, *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, Çev.: Leman Adalı, Kitap Yayınları, İstanbul 2011, s. 10.
609 Roy, *İslam'a Karşı Laiklik*, s. 55-59.
610 Rasim Özdenören, “Laiklik Demokrasinin Önkoşulu Mu?”, *Yeni Şafak*, (26 Haziran 2008).
611 Rasim Özdenören, “Başörtüsü ve Laiklik”, *Yeni Şafak*, (31 Ocak 2008).
612 Rasim Özdenören, “Ah, Laikliği Bir de Profesörlerimiz Anlasa...”, *Yeni Şafak*, (22. 01. 2015).

transfer edilmiştir. Bu bakış açısı savunmacı bir mantıkla kendisini olumlu anlam yüklü seküler kavramların karşısına konumlandırmıştı. Bu mantığa göre özgürlük de demokrasinin sağladıkları da hatta bunların hepsinden de fazlası zaten İslam'da mevcuttur. 19. yüzyılın sosyal ve siyasal şartlarında kendini ideolojik bir okumada bulan İslam'ın bu yorumu "İslami çözümden" bahsetmektedir:

"*Düzen (rejim, sistem) olarak İslam'ın benimsendiği ülkede ve benimsenen din sağa sola çekilmeden uygulandığı zamanda olur.*"[613]

Bu ideolojik arka plan laiklikteki vurguyu dinin karşısına dikmede kendini belli eder:

"Laiklik kesin olarak dinin ve dindarlığın karşıtı" dır.[614]

Laikliğin "bu ülkenin kültürü" denilerek berileştirilen İslam kültürüyle uyuşmadığı fikri sıkça işlenen bir olgudur:

"Laikliği besleyecek toplumsal/siyasal ortam bu ülkenin kültüründe mevcut değildir. Laiklik, öteki kavramların çoğu gibi, toplumsal/siyasal kültürün ürünü olarak değil, fakat ideolojik bir hevesin sonucunda jakoben yöntemle dayatılmış bir kavramdır. Laiklik, sorunun en dibine inildiğinde ancak Hristiyan Batı kültüründe var bulunan, onun dışındaki başka hiçbir kültür ortamında olmayan, olması da tasavvur edilmesi imkân dışı bulunan bir kavramdır. Bu kavram, Hristiyan Batı kültüründe din otoritesi (kilise) ile devlet otoritesi (kral) arasındaki iktidar mücadelesinin eseridir."[615]

Kaya'ya göre ideolojinin işleyiş biçimlerinden bir tanesi de "şeyleştirme" dir. Şeyleştirme, iktidar ilişkilerinin ve bu ilişkilere yönelik açıklamaların "sürekli, doğal ve zamanın dışındaymış" gibi sunulmasına, tarihsel ve toplumsal karakterinin gölgelenmesine yol açmaktadır.[616] Dolayısıyla dini, ideolojik okumadan geçiren birtakım köşe yazarlarının "İslam devleti" fikrine yükledikleri anlam, bu açıklama çerçevesinde zamanın dışında tartışma götürmez bir olgu olarak sunulmaktadır.

Laiklikle ilgili okumalarda, sık sık, ötekileştirilen bir ilke olarak laikliğin çıkışına yönelik tarihsel okuma görülmektedir. Kavramın ne demek olduğuna yönelik analizlerle

---

[613] Hayrettin Karaman, "İslami Çözüm", *Yeni Şafak*, (28 Nisan 2013).
[614] Hayrettin Karaman, "Saldırgan Bayan", *Yeni Şafak*, (21 Ocak 2010).
[615] Rasim Özdenören, "Başörtüsü ve Laiklik", *Yeni Şafak*, (31 Ocak 2008). – Benzer tanımlama için bkz.; Rasim Özdenören, "Laiklik Bir Hayat Tarzı Olur Mu?", *Yeni Şafak*, (20 Mayıs 2007).
[616] Kaya, s. 360.

başlayan ötekileştirme laikliğin Fransa'da yürürlüğe girdiği yasa çerçevesinde devam etmektedir:

"Laiklik Hristiyan ülkelerin bir kavramı ve kurumu olmak itibariyle kişinin kiliseye nispeti ile ilgili bir kavramdır. Kişinin kiliseye nispeti varsa o laik değildir; kiliseye nispeti olmayan kurum ve kişiler ise laik sayılır. Yani kilise dışı sayılır."[617]

"1905'te yürürlüğe giren yasaya göre, birbirinden ayrılan 'kilise ve devlet'tir; fakat biz bunu 'din-devlet ayrılığı' olarak anlıyoruz. Hemen anlaşılacağı üzere bu tamamıyla Batı Hristiyanlığına ait teolojik, tarihî ve politik bir sorundur; ne diğer dinlerle -hatta Ortodokslukla dahi- ne İslamiyet'le ilgisi vardır. İslamiyet'i teokrasiyle ilişkilendirenler derin bir cehalet sergilemektedirler."[618]

Laiklik tartışılırken kökene dönük söylemlerin benzer ideolojik tasavvurlarla dile getirilmesinin çözümü öncelemek yerine bir temenniyi dile getirdiği söylenebilir. Bunlara göre laikleşme ile batılılaşma aynı şeydir ve bu nedenle özellikle laiklik iç sömürgeleştirme ya da dinin kaybedilmesidir.[619] Ama varılmak istenen nokta itibariyle dolaylı olarak savunulan Hristiyanlıktaki iki krallık kuramından ziyade dünyevi krallığın tıpkısının semavi krallığa (*İslam devleti*) yansımasıdır. Dolayısıyla bu da dinsel olanın sıradanlaşması[620] anlamına gelecektir.

3.1.2. Sekülerleşme Kavramına Yüklenen Anlamlar

3.1.2.1. Kavramsal Sekülerleşme Tartışmalarının Makro Yapısal Özellikleri

Hukuki ve siyasal bir ilke olarak ele alınan laiklik öncelikle din ve devlet arasındaki ilişkiye işaret etmekteydi. Bu noktada laiklik devlet katında var olması istenilen bir dönüşümü ifade etmektedir. Oysa sekülerleşme kendine özgü dinamikleri olan daha geniş bir anlama sahiptir ve genel olarak var olan toplumsal dönüşümle[621] alakalıdır. Okumuş, sekülerleşme ile ilgili yapılan çalışmalardan hareketle yaptığı tanımda[622] sekülerleşmenin

---

617 Rasim Özdenören, "Arap Ülkeleri Laik Olur Mu?", *Yeni Şafak*, (18 Eylül 2011).
618 Ali Bulaç, "Tutum Olarak Laikli"k, *Zaman*, (10 Eylül 2008).
619 Yavuz, *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, s. 176.
620 Roy, *İslam'a Karşı Laiklik*, s. 58.
621 Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, s. 51.
622 Sekülerleşme tanımı; *"Sekülerleşme, sosyal bilimlerde, dünyeviliğin sosyolojik bir süreç olarak hayata geçmesi, öncellikle modern sınai kültürlerde dinin sosyal hayatın çeşitli kesimler üzerindeki etkilerinin giderek azalması, başka bir ifadeyle toplumun, toplum ve kültür sektörlerinin dini kurum ve sembollerin*

laikliği de kapsadığı sonucuna ulaşır. Ama çalışmada bu iki kavram arasına konan ayrımlaştırmalar, laiklik ve sekülerliğin kesinkes birbirinden farklı, apayrı ve aralarında hiçbir ortak paylaşım alanı bulunmayan kavramlar[623] olduğu anlamına da gelmemektedir.

Gazete köşe yazılarında laiklik-sekülerleşme konuları tartışılırken anlam karmaşası yaşanmaktadır. Hatta genel olarak tartışmalar laiklik üzerinden sürdürülürken sekülerleşme kavramı tedavüle sokulmamaktadır. Gazete köşe yazılarında kavramsal sekülerleşme tartışmalarının makro yapısal analizi için başlıkların sınırlılığı bu gerçeği doğrulamaktadır.

Çoğu zaman sekülerleşmenin yerine kullanılan dünyevileşme, kutsal ile dünyevi olan arasındaki mücadelede dünyevi lehine kutsalın geri çekilmesine işaret eder. Bu geri çekilme bir defalık olmuş bitmiş bir şey değildir. Kutsal ile dünyevi olan arasındaki mücadele birisinin sonu anlamına da gelmemektedir:

Dünyevileşme, (Türker Alkan, Radikal, 18 Şubat 2007 Pazar)

Başlıklı köşe yazısı ilk etapta dünyevi olanın etkinliğini arttırmasına işaret eder. Yazarın sekülerleşmenin lineer bir şekilde artarak devam edeceği görüşünü savunduğu tezi başlığa bakılarak iddia edilemese de sekülerleşme kavramı yerine dünyevileşmenin başlıkta kullanılması bu süreci olumlamaktadır.

Laiklik kavramına dönük yapılan analizlerde de görüldüğü gibi Türk basınında tartışılan konulardan birisi Fransız laikliği yerine Anglo-Sakson model olan seküler modelin uygulanması meselesidir. Türkiye'deki laiklik tartışmalarında sıklıkla vurgulanan bu durum katı laiklik ve ılımlı laiklik için kriter olabilmektedir. Aglo-Sakson model uygulandığında bütün problemlerin biteceği tezini savunanların bir kısmının özgürlük havasının kendi fikirlerine yarayacağını umduğundan ideolojik arka planını geri

---

egemenliğinden çıkarılması, gerçekliğin dini tanımından farklı olarak ve yeniden tanımlanması, hatta dinin kendisinin de bu yeni tanımlamanın içine sokulması, geleneksel toplumdan sanayi toplumuna geçişe paralel olarak dünyevi diye ifade edilebilecek modern dünya görüşünün dini hayat tarzının yerini alması, modernleşme ile birlikte hem sosyal hem de bireysel düzlemde dinin gerilemesi, dini kurumların, aksiyonların ve bilincin sosyal önemlerini kaybettikleri süreç, konvansiyonel dinin güç kaybına uğraması, kutsalın anlamının daralması, kutsal sosyal yapının kendisi tarafında kutsal olmayan kontrol ve etkileşimler kalıbına dönüştürülmesi süreci, kısaca toplum hayatının cisimleşmesi, beşere ve dünyaya özgü hale gelmesi, dünyanın büyüden arınması, yani dünyevileşmesidir." Ejder Okumuş, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din", *AKADER*, Mart 2007, s. 1-2.

[623] Tayfun Atay, "Selefilik, Sekülerlik, Laiklik ve İslam-1", *Radikal*, (16 Ocak 2015).

iterek böyle bir yola girdiği söylenebilir. Kavramsal sekülerleşme tartışmasında ise bir kısım başlıklara bakıldığında böyle dolambaçlı bir yola girilmediği görülür:

"En Büyük Tehlike: Sekülerleşme", (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 17 Temmuz 2007 Salı)

"Sekülerlik Üzerine!", (Ali Bulaç, Zaman, 15 Eylül 2008 Pazartesi)

"Sekülerleşme ve Yozlaşma", (Hayrettin Karaman, Yeni Şafak, 09 Ocak 2011 Pazar)

"Bizantinizm ve Seküler Teslisi: Kapitalizm, Tüketim ve Sekülerleşme", (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 22 Haziran 2012 Cuma)

Yukarıdaki gazete köşe yazı başlıklarına bakıldığında sekülerleşme ile ilgili olumsuz tutum hemen göze çarpmaktadır. Hepsinin gerekçelendirmeleri detayda farklı olabilse de "*En Büyük Tehlike: Sekülerleşme"* başlığı katmerli bir uyarıyı içerir. Tehlikenin "en"leştirilmiş şekli detayda kendi dünya görüşünü oluşturan fikirler açısından karşıtlık oluşturularak dışlamayı ifade eder.

Bulaç'ın yukarıdaki köşe yazı başlığı ise sekülerlik üzerine bilgi ve görüş bildiren normal bir yazıyı ifade etmemektedir. Bulaç, başlıkta ünlem işaretinin anlamından faydalanarak mesajını ilk etapta iletmeye çalışmaktadır. Bulaç'ın savunduğu ideolojik fikirler açısından sekülerleşme Batı'ya ait gelişmeleri ifade etmektedir ve bizimle, inandığımız dinle alakası olmayan bir uygulama ve gelişmedir. Dolayısıyla Bulaç başlığını ünlem işaretiyle vererek bir korku ve şaşkınlığı vurgulamaktadır. Ünlem işaretinin içerdiği anlamlarla[624] düşünülecek olursa bu korku ile 'dinin dışarı çıkarılması' olarak sekülerlikten çekinme ve bir noktada okuyucularını böyle bir duruma karşı elindekilerini kaybetme korkusuyla uyarmaktadır. Buradaki diğer bir vurgu ise şaşkınlığı içermektedir. Bulaç'ın şaşkınlığı hem Müslüman olup hem de onun tamamen zıddı olarak gördüğü sekülerleşmenin bu ülkede savunulmasıdır, uygulamaya konulmasıdır. Çünkü O'na göre sekülerleşme ilahi bir sistem öneren İslam'ın hakimiyetine saldırmaktadır.

Karaman, "*Sekülerleşme ve Yozlaşma"* başlığında sekülerleşmeyi yozlaşmaya indirgemektedir. Sekülerleşme hakkında kesin olarak olumsuz bir tutuma sahip

---

[624] Ünlem işaretiyle ilgili anlamlar için bkz. http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=187:Noktalama-Isaretleri-Aciklamalar&catid=50:yazm-kurallar&Itemid=132

olduğunuz zaman sekülerleşmeyle ilişkilendirilen değişmeleri, dönüşümleri yozlaşma olarak görürsünüz. Karaman burada ahlakçı bir tutumla kötülüğün adresi olarak gördüğü sekülerleşmenin ahlakiliği bozduğunu savunabileceği gibi İslam ve sekülerleşme arasında kısmen veya doğrudan ilişkilendirilen liberal laiklik, liberal demokrasi vb. arasında olumlu ilişki kurulması neticesinde oluşan İslami yoruma da atıfta bulunabilmektedir.

Sekülerleşme ile İslam arasında karşıtlık oluşturarak öteki hakkında stereotipler üreten bir diğer başlık da "*Bizantinizm ve Seküler Teslisi: Kapitalizm, Tüketim ve Sekülerleşme"* dir. Hristiyan inanç sisteminden ödünç alınan teslis vurgusu yeni bir din oluştuğu savını ortaya çıkarır. Bu oluşan veya oluşturulan din 'bizantinizm' isminin Bizans imparatorluğuna atıfla verildiği görülüyor. Sekülerleşme tartışmalarında sık sık karşılaşılan sekülerleşmenin pagan kültürle ilişkilendirilmesi "İslamcı" ideolojik arka plana sahip yazarların işini kolaylaştırmaktadır. İddiaya göre Roma döneminde Hristiyanlık devlet dini haline geliyor; ama Hristiyanlık da pagan kültürle etkileşime giriyor. Yeni bir din formuna dönüştüğü iddia edilen bu gelişme ile sekülerleşme arasında kurulan ilişki sekülerleşmeyi ötekileştirmektedir. Burada çelişki barındıran husus Hristiyanlıktaki bozulma sebebinin İslam'ın devlet sistemi haline gelmesi durumunda göz ardı edilmesidir. Dünyevi yönetimlerle iç içe geçmiş dinlerin bugünü için geleceğinden vazgeçtiği[625] sıkça vurgulanan husustur.

Karşıtlıklar şeklinde oluşturulan başlıklar sekülerleşme kavramında da kendisini göstermektedir:

"Müslümanlar ve Sekülerizm", (Hilal Kaplan, Yeni Şafak, 10 Nisan 2011 Pazar)

"Dindar-Seküler!", (Özlem Albayrak, Yeni Şafak, 09 Ekim 2012 Salı)

Bu tür başlıklar, karşıtlıkları barındırdığı için Müslüman-dindar ikileminde karşıtı temsil eden sekülerleşme karşısındaki tutuma odaklanır. Kaplan'ın, "*Müslümanlar ve Sekülerizm"* başlığında sekülerizm kelimesini bilinçli şekilde kullandığı konusu tam net değildir. Çünkü başlıkta verilen mesaj ideolojik bir sekülerleşme tutumundan ziyade Müslümanların sekülerleşme karşısındaki tutumunu öncelemektedir. Dolayısıyla

---

[625] Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye,* s. 58.

sekülerleşmeyi tamamen reddetme vardır. Diğer başlıktaki "*Dindar-Seküler!"* karşıtlığındaki ünlem işareti vurguyu arttırmakta ve konuya ehemmiyeti göstermektedir.

Liberalizmin Türkiye'ye hızlı girişi 90'lı yıllara denk gelmektedir. Liberalizm nasıl ki dinin liberal değerle buluşması neticesinde oluşan yorum farklarını özgürlükler lehine arttırdıysa aynı şekilde sekülerleşmeden anlaşılanı da etkiledi:

"Postmodern Sekülerizm ve 90'lar Kuşağı", (Tayfun Atay, Radikal, 16 Haziran 2013 Pazar)

Başlıkta 90'lar kuşağıyla postmodern sekülerizm arasında kurulan bağ öncelikle bu değişime vurgu yapmaktadır. Atay, sekülerleşmenin liberalizmle harmanlanması neticesinde oluşan modernitenin sekülerleşme yorumunu ötelemekte ve yeni tanımı "postmodern sekülerizm" olarak isimlendirmektedir. Sekülerleşmeyi tanımlamaya dönük bu değişim lineer bir boyuttan karşılıklıya dönmüştür. Bu da din-sekülerleşme ilişkisinin yeni boyutunu ortaya çıkarır.

"Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi", (Atilla Yayla, Yeni Şafak, 17.03.2015)

Bu alıntı başlık, Ertit'in "Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi" isimli kitabına gönderme yapmaktadır. Eleştirel söylem analizine göre görünüşte medya yazıları tarafsızlık, objektiflik ve dengelilik misyonunu[626] üstlenir. Bunu sağlamak için de kendince uzman veya alanında otorite saydığı kişilere başvurur. Yukarıdaki köşe yazı başlığının, sekülerleşmenin tanımına dönük kanaatlere odaklandığı kesindir. Fakat yazar açısından başvurduğu kitap dolayısıyla görüşlerine az da olsa olumsuz eleştiri getirme olasılığı vardır. Fakat yazarın kendi bakış açısına "nesnellik" ve "yansızlık" katma adına yaptığı alıntının detayda yapısal yanlılığı da görünmez kıldığı söylenebilir.

"Sekülerizm'in Referandumu Korkusu", (Akif Emre, Yeni Şafak, 12 Şubat 2008)

Başörtüsüne üniversitelerde serbestlik getiren değişikliğin meclisten geçmesini bağlamına alan bu başlık, diğerlerinden farklı olarak sekülerleşme-sekülerizm arasında ayrıma gitmektedir. Türkiye'deki iç çekişmelerle ilişkili olan bu başlıktaki vurgu, başörtüsü üzerinden bahsedilen değişikliği hazmedemediği düşünülen grubun düşüncesinin sekülerizme eşitlenerek ötelenmeye çalışılmasındadır. Yazara göre

---

[626] Akca, s. 91.

başörtüsüyle ilgili herhangi bir referandum aynı zamanda sekülerleşmeyi ideolojileştirdiği düşünülen kişilerin sekülerizm düşüncesinin oylaması olacaktır. Weber'den referansla "büyü bozucu" olan referandumda karşı olanlar ve taraftar olanlar arasındaki oylama da başörtüsüne sağlanacak özgürlük olacaktır.

3.1.2.2. Kavramsal Sekülerleşme Tartışmalarının Mikro Yapısal Özellikleri

3.1.2.2.1. Laiklik ile Dinsel Değişim Arasında Sekülerleşme

Öncelikle din-toplum ilişkileri açısından değişim ve dönüşümü ifade eden sekülerleşme Türkiye'de yeterince tartışılmamaktadır. Sekülerleşmeyi konu alan tartışmalar ise sekülerleşmenin özgünlüğünü öncelemek yerine işlevselliği üzerinden sürdürülmektedir. Gazete köşe yazılarındaki bu konu tartışmaları ise genellikle ideolojik arka planı besleme amacı gütmektedir. Ama yine de bu kavramın gerek ne olduğuna dönük kafa karışıklığından olsun gerekse kısmen rejim tartışmaları kapsamının dışında görülmesi olsun bu konudaki tartışmaları daha açık hale getirmiştir.

Taylor, sekülerleşmenin üçüncü tanımında inancın koşullarına odaklanır. Bu anlamıyla sekülerlik; Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan bu inancın çeşitli seçeneklerden biri olduğu, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek demektir.[627] Taylor'un sekülerliğin postmodern tanımını hatırlatır tanımı kutsalın parçalanması neticesinde karşılaşılan durumla alakalı bir teoriye odaklanmaktadır. Türkiye'deki sekülerlik tartışmasının tamamen bu boyuta indirgendiği veya ulaştığı henüz söylenemez. Çünkü Türkiye tarihsel olarak Avrupa –Amerika denkleminde karşılaşılan sorunlar itibariyle bunların gerisinde bir moderniteyi yaşamaktadır.

Gazete köşe yazılarındaki kavramsal sekülerlik tartışmalarını daha iyi çözümleyebilmek için sekülerleşme tanımları tablolaştırılabilir:

Tablo 3.4. Gazetelerdeki Sekülerleşme Tanımları

Dünyevileşme – Rasyonelleşme – Çoğulculuk - Farklılaşma	**"Tanrı Krallığı – Yeryüzü Krallığı"**

[627] Taylor, *Seküler Çağ*, s. 3-4.

Sekülerleşme *"Belli bir zaman dilimi içinde dinin, dinimsi yapıların ve halk inançlarının toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve topluma etki etme güçlerinin göreli olarak azalması"dır.*[628]	Sekülerleşme *" 'Dinin dışarı çıkarılması' düşüncesi ve teşebbüsü"*dür.[629]
"Sekülerleşmenin sözlük anlamı, dünyevileşmek demektir. Terminolojik anlamı ise, insanın Tanrı'dan, din'den bağımsızlaşması; otorite, hegemonya ve meşruiyet kaynaklarını Tanrı-merkezli bir din'e dayandırmaması; insanın aklını, özgür iradesini ve seçimini "kilise" otoritesinden ve tasallutundan kurtarması demektir."[630]	*"Sekülerizm; dünyayı, 'siyaset tanrısı'nın hükümranlığını ilan ettiği, hükmünü icra ettiği- bir 'pazar yeri'ne çevirmek" tir.*[631]
Sekülerleşme *"din*in *özel hayatın parçası olarak"* tanımlamak "*ve böylece siyaseti de özgürleştirmek"*tir. [632]	*"Sekülerlik, insana, özgürlüğünü vaat ediyor gibi gözüken; ama gerçekte insanı araçların ve içgüdülerinin kölesi kılarak insanın iç dünyasını öldüren; dış dünyasını ise nicelikle, araçlarla, geçici hırs, çıkar ve güdülerle kuşatan; dolayısıyla insana dünya hayatını bile yaşanılmaz kılan bir ufuk kaybıdır."*[633]

---

628 Ertit'den Akt. Atilla Yayla "Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi", *Yeni Şafak*, (17.03.2015).
629 Ali Bulaç, "Sekülerlik Üzerine!", *Zaman*, (15 Eylül 2008).
630 Yusuf Kaplan, "En Büyük Tehlike: Sekülerleşme", *Yeni Şafak*, (17 Temmuz 2007).
631 Yusuf Kaplan, "Politika Tanrısı ve "Sehadet" Sanrısı", *Yeni Şafak*, (17 Haziran 2011).
632 Etyen Mahçupyan, "Dindarın Siyaset Yolu", *Zaman*, (09 Ağustos 2012).
633 Yusuf Kaplan, "Gelecek, “başkası, cennettir” diyebilenlerindir", *Yeni Şafak*, (20 Şubat 2007).

*"Sekülerizm işlerin dünyevi kurallarla yönetilmesi demek"*tir.[634]	*"Sekülerleşme 'dinî olan'ın tersyüz edilerek taklit edilmesidir."*[635]
"Sekülerizm 'dünyevileşmeyi' ifade eder."[636]	*"Sekülerlik, yeryüzünde insan krallığının tahkim edilmesi düşüncesidir."*[637]
"Sekülerlik 'kutsal'a karşı değil ama kutsalın dışında ve onun adına hareket edenlerin hâkimiyetinden de azade bir dünya halidir.[638]	
" 'Modern' sekülerizm, 'dinle çatışık bir dindışılık' olarak tanımlanabilir….. 'Postmodern sekülerizm' ise (postmodernizmin heterojen, çoğulcu, çoksesli ve görelilikçi doğası gereği) 'dinle barışık bir din-dışılık'tır."[639]	
"Sekülerleşme insanın aklı ve dili üzerindeki önce dinî sonra metafizik denetimden kurtarılmasıdır." [640]	
"Sekülerizmin (dilerseniz, laikliğin) üç ayrı anlamından bahsedilir. Bunlardan *birincisi siyasetin dinden, kamu alanının* bireysel *alandan ayrıştırılması; ikincisi dini inanç ve ibadetlerin zayıflaması;*	

[634] Hilâl Kaplan, "Başbakan Erdoğan'ın Laiklik Çağrısı", *Yeni Şafak*, (19 Eylül 2011).
[635] Ali Bulaç, "Dünyanın Sekülarizasyonu", *Zaman*, (17 Eylül 2008).
[636] Türker Alkan, "Müslümanlar Laik Olamaz Mı?", *Radikal*, (25 Mart 2008).
[637] Bulaç, "Dünyanın Sekülarizasyonu".
[638] Tayfun Atay," Selefilik, Sekülerlik, Laiklik ve İslâm-2", *Radikal*, (17/01/2015).
[639] Tayfun Atay, "Postmodern Sekülerizm ve 90'lar Kuşağı", *Radikal*, (16 Haziran 2013).
[640] Hayrettin Karaman, "Sekülerleşme Hakkında", *Yeni Şafak*, (19.03.2015).

üçüncüsü inanç koşullarının dönüşmesi"[641]	

Birinci grup tanımlarda vurgulanan hususlar daha çok sekülerleşmeye yol açan hususlarla alakalıdır. Bu tanımlar sekülerleşmeyle birlikte anılan olguların tek tek ele alındığında genelde sekülerleşmenin bir yönüne vurgu yapan hususlardır. Bu bölümdeki veya gruptaki sekülerleşme tanımlarının yöntemsel açıdan düşünüldüğünde önyargıyı, varsayımı, ideolojik ve ötekileştirici bakışı dışlamadığı görülür. Örnek olarak, Kaplan'ın sekülerleşmeyi tanımlarken cümle arasına " 'kilise' otoritesi ve tasallutundan kurtarılması" kelimelerini sokması yazarın sekülerleşmeye bakışının ideolojik izdüşümünü ele vermektedir. Karaman, S. Nakip Attas'tan[642] alıntıyla sekülerleşmeyi *"Sekülerleşme insanın aklı ve dili üzerindeki önce dinî sonra metafizik denetimden kurtarılmasıdır."* olarak tanımlayarak hem bireysel boyutta dinden arınma vari bakışla karşıtlığın sınırını çizmiş hem de bu karşıtlığına otorite olarak Attas uzmanlığında "otorite" ve "objektiflik" havası vermiştir.

Atay, klasik sekülerleşme tezine gönderme yaparak modernleşmenin dinin sonunu öngören tezini "modern sekülerizm" olarak isimlendirmektedir. Atay da bu tartışmalarda "dinle çatışık din-dışılık" söylemiyle "modern sekülerizmi" olumsuz eleştirmektedir. Buradaki kavramların kullanımında ideolojik tutumla özdeşleştirilen "sekülerizm" kelimesi kullanılmasına rağmen sorgulama, üst anlatı olan modernizm üzerinden yapılmıştır. Dünyevi olanın dinle ilişkisi açısından modernizm klasik sekülerleşme tezine gönderme yaparken postmodernizm ise içsel/dinsel/ılımlı teze gönderme yapmaktadır. Karşılaştırma modernizm ile postmodernizm üzerinden olunca olumlu veya olumsuz yükleme bu kavramlara olmuştur. "Postmodern sekülerizm" kavramlaştırmasında olumlu mana "postmodern" kelimesine yüklenmiştir. Dolayısıyla Atay'a göre sekülerizmin dinle barışık veya çatışık olması dönemsel tutumla alakalıdır. İki dönemde de "din-dışılık"ı temsil etmesine rağmen postmodernizmin heterojen, çoğulcu, çoksesli ve görelilikçi doğası gereği sekülerizm dini dışlamamıştır.

[641] Alev Alatlı, "Batı Dünyasında Neler Oluyor?", *Zaman*, (02 Şubat 2008).
[642] Attas'ın *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, İnsan Yayınları, 1989 isimli eserinden.

Alatlı'nın, sekülerleşme ile laikliği anlamsal açıdan eşit gördüğü tanımında bir süreçten bahsetmesine rağmen "sekülerizm" kavramını kullanarak sekülerleşmenin türevleri olan kelimelerdeki anlam farkına dikkat etmediği görülmektedir. Alatlı'nın bu tanımında sekülerleşmeyle alakalı bahsedilen kurumsal farklılaşma, laiklik, sivil alan, dini katılım ve Taylor'ın yukarıdaki sekülerleşmenin üçüncü tanımına yakın inancın seçenek haline gelmesi anlamında dinsel değişim vurgulanmaktadır.

Bu tanımlardan hareketle sekülerleşmede; insanların dünyevi meselelerde dinin yerine aklını ve özgürlüğünü esas alması, dinin veya dinimsi yapıların topluma etki etme gücünün göreli olarak zayıflaması, dinin kendi asli alanına çekilmesi, çoğulcu bir toplum modelini öncelemesi ve dini bir seçenek haline getirerek onun varlığına da saygı duyması öne çıkan unsurlardır.

İkinci grup tanımlar daha çok iyi/kötü ikiliğine bağlı olarak Hristiyanlıktaki "Tanrı Devleti, Yeryüzü Devleti" doktrinini hatırlatır kullanımlara paralel olarak sekülerleşme tanımlarını kapsamaktadır. Bu gruptaki sekülerleşme tanımlarında sekülerleşme "ilahi sistem"e alternatif sistemin teorisi olarak görülmektedir. Bu tanımları yapan yazarlar genel olarak İslam'ın çerçevesi önceden çizilmiş, sınırları belirtilmiş bir sistem önerdiğini savundukları için bu bakış açısıyla sekülerleşmeye çerçeve çizmeye çalışmışlardır. Bu noktada iyinin karşıtı olan sekülerleşme için üretilen stereotiplere bakıldığında "dinin dışarı çıkarılma aracı, Allah'ın karşısına 'tağut' kullanımını hatırlatır siyaset tanrısını getirme, bilumum insanı aşağı kılacak kötü vasıfların sağlayıcısı, Comte'un insanlık dinini hatırlatır yeryüzü dininin oluşturucusu, kutsalın karşısına yeryüzü krallığının oluşturucusu" gibi vasıfların olduğu görülür. Bu tür kullanımlar sekülerleşmeye olumsuz bir çerçeve çizdiği gibi sekülerleşmenin herhangi bir şekilde kabullenilmesinin insanı hangi konuma getireceği imalarıyla sekülerleşmeden sakınılması önerilmektedir.

Bu tür tanımların ideolojik besleyeni, laiklik analizinde de geçmişti, biz ve öteki ayrımı olmuştur. "Bizlik" ve benzerlik; dayanışmada, ortak eğilimlerde, kolektif eylemlerde, sosyo-bilişsel düzeyde kendini gösterebilmektedir.[643] Burada "biz", ötekine meşruiyet sağlarken "onlar"a homojen bir yapı olarak anlam yükleyen; ana düşüncede ise İslam'ı öncelikli siyasi (siyasi partiden ziyade devlet kurma fikri) bir dava olarak gören

---

[643] Mustafa Macit, "Sosyal Medyada "İmam Hatipli" Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Sosyal-Bilişsel İzdüşümler", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED],* 51, Erzurum 2014, s. 380.

anlayıştır. Yani İslamiyet'in dışlayıcı ve siyasallaşmış anlayışı sekülerleşmeyi ötekileştirme çabası içindedir. Bu kavramların ise ana argümanını medeniyet ekseninde Hristiyan ve İslam geçmişi oluşturmaktadır:

"*Sekülerleşme, münhasıran Batılı / pagan toplumlara ait bir olgudur; orada ortaya çıkmıştır. Sekülerleşme sürecinin ortaya çıkışında İslâm medeniyeti ve İslâm düşüncesi itici güç rolü oynamıştır. 9., 13. ve 16. yüzyıllardaki Rönesans hareketleri, Batı Avrupa toplumlarının sekülerleşmesine yol açan süreçlerdir ve bu süreçleri İslâm medeniyeti ve düşüncesi tetiklemiştir. Ama Batı toplumlarının sekülerleşme sürecinde belirleyici ve kurucu rolü antik Yunan pagan düşüncesi ve antik Roma pagan uygarlığı oynamıştır."*[644]

Sekülerleşmeyi tetikleyen güçlerden birisi olarak İslam olarak görülmesine rağmen sekülerleşme bu medeniyetin ürünü sayılmamaktadır. Bir benzer ideolojik duruşun ise sekülerleşmeye yüklediği anlam "sekülerizm"e yüklenen ideolojik tutumu sekülerleşme aleyhine genelleştirmektedir:

"Bir kavrayışın, zihinsel bir telakkinin tam seküler olabilmesi veya zihni tutumun sekülarizasyonunun gerçekleşmesi için varlığı (dünyayı ve hayatı) şu üç temel perspektiften arındırmak gerektir: a) Müteal/aşkın olandan, b) Batın/içkin olandan, c) Uhrevi/öte olandan."[645]

Karaman'ın ise sekülerleşmenin *1. Dünyaya aşırı meyil. 2. Dinin hayatımızda olması gereken alanlarını daraltma* şeklinde gerçekleştiği savından hedeflenen sekülerleşme sonucunda oluşan dinsel değişime duyulan tepkidir. Genelde bir meşrulaştırma aracı olarak dine başvurulmaktadır. Burada ise diğerinin dini meşrulaştırmasına karşı kendi dini meşrulaştırmasını en güvenilir, en kuvvetli[646] kılma eğilimi kendisini göstermektedir.

"*Sekülerleşmenin en kötü olanı İslam'ın değişmezlerini değiştiren; imanda, fikirde, anlayışta meydana gelen sekülerleşmedir. Kötü olmada bunu takip edeni ise "önce bazı alanlarda uygulama bakımından İslam'ı terk etme, sonra bunu bir şekilde meşrulaştırma"dır."*[647]

---

[644] Yusuf Kaplan, "En Büyük Tehlike: Sekülerleşme", *Yeni Şafak*, (17 Temmuz 2007).
[645] Ali Bulaç, "Sekülerlik Üzerine!", *Zaman*, (15 Eylül 2008).
[646] Fazlı Polat, *Gündelik Yaşam Tercihler ve Din*, Sage Yayınları, Ankara 2013, s. 13.
[647] Hayrettin Karaman, "Sekülerleşme ve Yozlaşma", *Yeni Şafak*, (09 Ocak 2011).

İkinci grup tanımlar "Tanrı Devleti – Yeryüzü Devleti" ikileminde sekülerleşmeye bakış şeklinde toplandı. Bu tanımlardan hareketle sekülerleşme, dinin dışarı çıkarılması adına Tanrı krallığının karşısına dinin taklidi ve beşeri versiyonu olan yeryüzü krallığını tesis eden, dolayısıyla insani olan özelliklerin yerine dünyevi hırs ve duyguları besleyen pagan kültürün uzantısı bir kavramdır.

3.1.2.2.2. Sekülerleşme mi, Laikleşme mi?

Son olarak sekülerleşme ile laiklik arasında anlam ve model farkının olup olmadığına dair gazete köşe yazılarındaki karşılaştırmalı tanımlarda sekülerleşmeye yüklenen anlamlara da bakacağız. Bu karşılaştırmada ilk olarak sekülerleşmeyi laikliğin şemsiyesi altına sokan tanım göze çarpmaktadır:

"Laiklik, sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasından ibaret bir kavram değildir. Aynı zamanda 'dünyevileşme' (sekülerizm) anlamına gelir."[648]

Emre, sekülerleşmeyi tanımlarken ideolojik tutum olarak görülen sekülerizmi laikçilikle eşitleyip daha sonra sekülerleşmeye anlam vermektedir. Sekülerizm ise bu tanımda dışta tutularak, sekülerleşmeden ayrı olarak, sekülerleşme sürecini sekteye uğratan bir tutum olarak ele alınmaktadır.

"*Hayatın tüm alanlarının, sadece siyasetin değil, dinden ayrışması, dünyevileşme anlamında sekülerleşme karşısında en büyük engelin sekülerizm (laikçilik) olduğu; yani sekülerliğin mistik boyut kazanarak dogmaya dönüştüğü…"*[649]

Laiklik kavramının, Fransa modelinde devletin kendisini dinin aşırılıklarından korumayı esas alırken Anglo-Sakson modelde dinin devletin aşırılıklarından korumayı esas aldığı sıklıkla dile getirilir. Bu çerçevede gazete köşe yazılarında bazı yazarlar tarafından dile getirilen Anglo-Sakson modelin sekülerizm olduğu gerçeği kendisine aşağıdaki tanımda yer bulmaktadır:

---

[648] Türker Alkan, "Ne Ayıp Şeymiş Laik Olmak!", *Radikal*, (29 Ocak 2008).
[649] Akif Emre, "Sekülerizm'in Referandumu Korkusu", *Yeni Şafak*, (12 Şubat 2008).

“laiklik, devleti vatandaşın tercihlerinden üstün görerek dine karşı korurken sekülerizm, devletin vatandaşın tercihlerini ezmesine müsaade etmeyerek dini devlete karşı korumaya alıyor.”[650]

Yine Anglo-Sakson modelin sekülerizm olduğu imasıyla “dini özgürlük” kavramının kendisini bu modelde bulduğunu dile getiren sivil toplum vurgusunu da burada verebiliriz:

“Sekülerlik, 'Kamusal Alan'ın Sivil Toplum’a, Laiklik ise Devlet'e ait olduğunu kesinler.[651]

Emre, sekülerleşmeye onu sekülerizmden ayırarak anlam vermeye çalışmaktadır.

Son olarak *“İşlerin dünyevi kurallarla yönetilmesi*”,[652] *hayatın tüm alanlarının, sadece siyasetin değil, dinden ayrışması* olarak farklı tanımlanabilen *sekülerleşme kelimesi laikliğe kıyasla çok daha 'yumuşak', çok yönlü, ucu açık ve süreci ima eden bir kavram* olarak görülmekte ve teori kısmında tartışılan içsel/dinsel/ılımlı sekülerleşmeye yakın şekilde *sekülerliğin bir pozisyondan ziyade, bir durum ve değişim eğilimi*[653] üzerinden karmaşık ve kompleks yapısına gönderme yapılmaktadır.

3.2. DİN-SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARINA TİPOLOJİK YAKLAŞIM

3.2.1. Din ve Sekülerin Bir Aradalığı (Diyalektik Yaklaşım)

3.2.1.1. Diyalektik Yaklaşımın Makro Yapısal Özellikleri

Toplumun iki yüzü olduğunu vurgulayan sosyologlar, toplumun çatışma ve uzlaşma olmadan var olamayacağını ve bunların birbirinin önkoşulu olduğunu ileri sürmektedirler. Çatışmanın olması için uzlaşmanın olması gerekmektedir. Toplumda temas ve çatışmayı yaratacak olan bir bütünlüktür. Çatışma ise bütünlüğe ve uzlaşmaya yol açabilmektedir.[654]

---

650 Hilâl Kaplan, “Başbakan Erdoğan'ın Laiklik Çağrısı”, *Yeni Şafak*, (19 Eylül 2011).
651 Hilmi Yavuz, ‘Kamusal Alan: Haklı Çıkmaktan Bıktım!*’, Zaman,* (24 Ekim 2010).
652 Rasim Özdenören, “Laiklik Bir Hayat Tarzı Olur Mu?”, *Yeni Şafak*, (20 Mayıs 2007).
653 Etyen Mahçupyan, “Sekülerleşemeyen Laiklik ve Hurafenin Dönüşü*”, Zaman*, (27 Ağustos 2008).
654 George Ritzer – Jeffrey Stepnisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, Çev.: Irmak Ertuna Howison, De Ki Yayınları, Ankara 2012, s. 80-83.

Diyalektik tarzda din ve sekülerleşme ikilisi arasında da bir çatışmanın varlığından bahsedilebilir. Fakat bu çatışma, klasik anlamda, birisinin varlığı diğerini yok edecek anlamında değildir. Çatışma; din-sekülerleşme ilişkisinin oluşumu, birleşimi ve korunması açısından araçsal olabilmektedir. Bu çerçevede çatışma yoluyla alanların korunmasını sağlayacak mekanizmalardan birisi olarak emniyet-supabından[655] bahsedilebilir.

Ele alınan dönem itibariyle incelenen gazete köşe yazılarında tartışılan din-sekülerleşme ilişkisine ait başlıkların diyalektik tarzda ele alınacağı dört boyutundan bahsedilebilir. Bu boyutlar küresel sekülerleşme tartışmalarıyla ilişkili olabileceği gibi içe dönük olarak sekülerleşme tartışmalarında toplumsal pratikler yoluyla içselleştirilen ve yeniden üretilen ideolojinin ortaya çıkarılmasıyla da ilişkili olabilmektedir. Bu çerçevede;

I) Makro anlamda, dini olanla seküler olanın bir aradalığını vurgulayan veya dini olanla seküler olanın sentezlenmesiyle oluşturulan yeni bir ideolojik bakışı konu alan

II) Seküler kaygıyı öne çıkaran ve muhafazakarlaşma korkusu taşıyan

III) Muhafazakar bir kaygıyla sekülerleşme korkusunu öne çıkaran

IV) Dini seküler ayrımında alanlara vurgu yapıp ikili ilişkide dengeyi öne çıkaran gazete köşe yazısı başlıklarından bahsedilebilir:

Tablo 3.5. Gazetelerdeki Tipolojik Sekülerleşme Tartışma Başlıkları

Uzlaşmayı Öne Çıkaran Başlıkları	**Muhafazakarlaşma Korkusunu Öne Çıkaran Başlıklar**	**Sekülerleşme Korkusunu Öne Çıkaran Başlıklar**	**Dengeyi Öne Çıkaran Başlıklar**
Orta Sınıf Geliyor, (Taha Akyol, Milliyet, 18 Mayıs 2007)	Laiklik de Batı'dan Aldığımız Ahlaksız Değerlerden Mi?, (Semih İdiz,	Laikçi Körleşmesinin Şiddeti, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 13 Nisan 2007)	Laikliğin Sınırları Konuşulabilmeli, (İsmail Özcan, Radikal, 16 Mayıs 2007)

655 Margaret Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev.: Hayriye Erbaş, Palme Yayınları, Ankara 2012, s.114-115.

	Milliyet, 28 Ocak 2008)		
'Yeni' Orta Sınıf, (Taha Akyol, Milliyet, 22 Mayıs 2007 Salı)	Ne Ayıp Şeymiş Laik Olmak!, (Türker Alkan, Radikal, 29 Ocak 2008)	Laiklik Bir Hayat Tarzı Olur Mu?, (Rasim Özdenören, Yeni Şafak, 20 Mayıs 2007)	Başörtüsü, İslam, Laiklik, (Yasin Ceylan, Radikal, 22 Ocak 2008)
Başörtüsünün Tatille İmtihanı, (Özlem Albayrak, Yeni Şafak, 11 Ağustos 2007)	Dine Referans, (Derya Sazak, Milliyet, 19 Şubat 2008 Salı)	Post-Islâm Süreci, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 22 Mayıs 2007 Salı)	Türbana Takılıp Kalmak Zaman Kaybı, (Hasan Hanefi, Radikal, 17 Mart 2008)
İslam, Hıristiyanlık ve Laiklik, (Ahmet T Kuru, Zaman, 08 Temmuz 2008)	Müslümanlar Laik Olamaz Mı?, (Türker Alkan, Radikal, 25 Mart 2008 Salı)	En Büyük Tehlike: Sekülerleşme, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 17 Temmuz 2007)	'Ne Laiklik, Ne Demokrasi', (Nuray Mert, Radikal, 27 Mart 2008)
Muhafazakar Toplumda Dindarlık ve Laiklik, (Taha Akyol, Milliyet, 19 Kasım 2009)	Laikleşen Dünyada Dinlerin Yeri, (Türker Alkan, Radikal, 02 Mayıs 2009)	Laikçi "Şebeke" ve Ulusalcılık, Türkiye'yi Bitiriyor, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 31 Mart 2008)	Laiklik ve Demokrasi, (Ali Bulaç, Zaman, 28 Mayıs 2008)
Tüketim Kültürü Herkesi Kardeş Kılar Mı?, (Nazife Şişman, Zaman, 27 Haziran 2010)	Tekrar Şehirli Müslümanlık Üzerine, (Binnaz Toprak, Radikal, 09 Aralık 2010)	Medya, Nasıl Seküler Kiliselere Dönüştü?, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 14 Temmuz 2008)	Din Özgürlüğü ve Dinden Özgürlük, (Atilla Yayla, Zaman, 02 Aralık 2008)
Cumhuriyet Müslümanı, (Özlem Albayrak, Yeni	Endişeli Modernler Neden Endişeli?, (Ali Bayramoğlu,	Dünyanın Sekülarizasyonu, (Ali Bulaç, Zaman, 17 Eylül 2008)	'Ilımlı Laiklik', (Mumtaz'er Türköne, Zaman, 16 Aralık 2008)

Şafak, 20 Temmuz 2010)	Yeni Şafak, 11 Şubat 2011)		
Türkiye'de Din, Siyaset ve Cinsiyet Eşitliği: Demokratik Bir Paradoksun İşaretleri Mi?, (Yeşim Arat, Çev.: Murat Uyurkulak, Radikal, 19/11/2010)	Tek Yol Laiklik, (Doğan Heper, Milliyet, 12 Eylül 2013)	Masanın Ayağı Laikliğin Kanadı, (Salih Tuna, Yeni Şafak, 13 Kasım 2008)	İktidar Kavgasının Kılıfı: Laiklik, (Şahin Alpay, Zaman, 23 Şubat 2010)
Müslümanlar ve İnsan Hakları Söylemi, (Hilal Kaplan, Yeni Şafak, 11 Nisan 2011)	Laikliğe "El Fatiha", (Mehveş Evin, Milliyet, 29.09.2014)	Kent ve Şehir Arasında Müslümanlık, (Ali Bulaç, Zaman, 28 Ekim 2010)	Laiklik ve Demokrasi, (Türker Alkan, Radikal 30 Mayıs 2010)
Dindarlık ve Demokratlık, (Yasin Ceylan, Radikal, 11/05/2014)	Dindar Değilim Demeye Utanıyoruz, (Ayşe Olgun, Yeni Şafak, 19 Nisan 2015)	'Endişeli Modern'lerin Endişelerine, Çam Ağacı Süsleyen Türbanlı Kadınlar İyi Gelir Mi?, (Fatma K. Barbarosoğlu, Yeni Şafak, 27 Aralık 2010)	Kamusal Alanda Başörtüsü, (Etyen Mahçupyan, Zaman, 21 Kasım 2010)
Sekülerizme İkna Olmamak Kolay, Ya Sonra?, (Hilâl Kaplan, Yeni Şafak, 21 Eylül 2011)		Sekülerleşme ve Yozlaşma, (Hayrettin Karaman, Yeni Şafak, 09 Ocak 2011)	Liberal Laiklik!, (Taha Akyol, Milliyet, 25 Kasım 2010)
İslam, Demokrasi ve Laiklik, (Hayrettin Karaman, Yeni		Müslüman Demokrat ve Laik Olur Mu?, (Hayrettin Karaman,	Yeni Laiklik Tartışmaları, (Nuray Mert,

Şafak, 23 Eylül 2011)		Yeni Şafak, 16 Haziran 2011)	Milliyet, 22 Eylül 2011)
Dinin Geleceği, (Ali Köse, Zaman, 12 Şubat 2012)		Kamusal Alan Dindarları Aşındırdı, (Emeti Saruhan, Yeni Şafak, 19 Haziran 2011)	
Müslüman ve Hristiyan Demokrasi, (Şahin Alpay, Zaman, 30 Haziran 2012)		Türkiye'nin "Din"i: Araçsallaştırma, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 10 Şubat 2012)	
Seküler Dindarlık, Yeni Merkez ve Sağcılaşma, (Etyen Mahçupyan, Zaman, 26 Temmuz 2012 Perşembe)		Bizantinizm ve Seküler Teslisi: Kapitalizm, Tüketim ve Sekülerleşme, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 22 Haziran 2012)	
Dindarın Siyaset Yolu, (Etyen Mahçupyan, Zaman, 09 Ağustos 2012)		'Medya-Ramazan'ları, (Akif Emre, Yeni Şafak, 18 Ağustos 2012 Cumartesi)	
İslamî Hareketler Gerçekten Sekülerleşiyor Mu?, (Emre Demir, Zaman, 12 Ağustos 2012)		Seküler Sivil Din'le Nereye Kadar?, (Ömer Taşgetiren, Zaman, 22 Ağustos 2012)	
'Medya-Ramazan'ları, (Akif		Müslüman Zihninin Sekülerleşmesi, (İhsan	

Emre, Yeni Şafak, 18 Ağustos 2012)		Çolak, Zaman, 24 Ağustos 2012)	
'Yeni Toplum'da 'Yeni Dinsellikleri Anlamak, (Mustafa Arslan, Zaman, 23 Aralık 2012)		Sorun, Türkiye'nin Müslüman 'Kalıp Kalamayacağıyla' İlgilidir, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 08.11.2013)	
Dindar-Seküler!, (Özlem Albayrak, Yeni Şafak, 09 Ekim 2012)		Geliyorum Diyen Felâket: Neo-Pagan Tefessüh!, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 15.02.2015)	
Muhafazakârlık: Hem Modern Hem Seküler, (Murat Aksoy, Yeni Şafak, 09 Ekim 2012)		Dinde İki Farklı Protestanlaşma, (Akif Emre, Yeni Şafak, 03.03.2015)	
İslami Demokrasi, (Hayrettin Karaman, Yeni Şafak, 24.11.2013)			
İçi Seküler, Dışı Selefi Bir 'Garabet'!, (Tayfun Atay Radikal, 31/01/2015)			

3.2.1.1.1. Uzlaşmayı Öne Çıkaran Başlıklar

Yaşanılan dönem itibariyle din-sekülerleşme ilişkisinde uzlaşmayı öne çıkaran köşe yazı başlıkları realiteye gönderme yapmaktadır. Fakat bu, durumu analiz eden yazarın düşünce dünyasına göre farklı anlamlar içerebilmektedir. Bu boyuttaki köşe yazısı başlıkları da kendi içerisinde sınıflandırılabilmektedir. İlk olarak 1980 sonrası dönemde modernleşme, sanayileşme, şehirleşme, küreselleşme ve sekülerleşme gibi çeşitli süreçlerin Türk toplumuna etkileri bağlamında modernite-İslam, din ve devlet, İslam, laiklik ve demokrasi, İslam ve liberalizm gibi konular etrafındaki çalışmalar ve tartışmaları[656] konu alan başlıklardan bahsedilebilir:

"İslam, Hristiyanlık ve Laiklik, Zaman", (Ahmet T Kuru, 08 Temmuz 2008 Salı)

"Türkiye'de Din, Siyaset ve Cinsiyet Eşitliği: Demokratik Bir Paradoksun İşaretleri Mi?", (Yeşim Arat, Çev., Murat Uyurkulak, Radikal, 19/11/2010)

"İslam, Demokrasi ve Laiklik", (Hayrettin Karaman, Yeni Şafak, 23 Eylül 2011 Cuma)

"Müslüman ve Hıristiyan Demokrasi", (Şahin Alpay, Zaman, 30 Haziran 2012 Cumartesi)

"İslami Demokrasi", (Hayrettin Karaman, Yeni Şafak, 24.11.2013)

Kuru'nun "*İslam, Hristiyanlık ve Laiklik"* başlığının öncelikle laikliğin İslam ve Hristiyanlıkla uyuşup uyuşmadığını konu aldığı görülmektedir. Bu çerçevede farklı uçlarda dile getirilen laikliğin İslamiyet ile uyuşmadığı; fakat Hristiyanlıkla da bir probleminin olmadığı tezi eleştirilecektir. Dinlerle birlikte laikliğin başlıkta yer bulması uzlaşma tartışmasını öncelediği gibi iki ilahi dinle birlikte ele alınması laikliğe karşı farklı teolojik tutumun olup olmadığı tartışmasını akla getirmektedir.

Arat'ın "*Türkiye'de Din, Siyaset ve Cinsiyet Eşitliği: Demokratik Bir Paradoksun İşaretleri Mi?"* başlığı dünyadaki hızlı değişimi ve bunun sonucunda dinlerin bu değişimden muaf kalamayacağı tezini konu almaktadır. Demokrasilerin her birinin çözülmesi gereken 'yapısal paradoksların veya çelişkilerin' üzerinden ilerlediği mantığı çerçevesinde, demokratik yönetimlerin haklar ve özgürlükleri daraltmaması için çabalaması gerekmektedir. Paradoksal olarak demokratik araçlarla bunun tersinin tesisi

[656] Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi", s. 12.

de mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla liberal demokratik hukuki çerçeveyi şekillendiren temel insan hakları anlaşmaları kapsamı düşünüldüğünde genelde dinin, özelde ise İslam'ın kadınların çıkarlarına ille tehdit oluşturmaması gerektiği vurgusu öne çıkmaktadır.

Karaman'ın "*İslam, Demokrasi ve Laiklik"* başlığı öncelikle İslam'ın laiklikle uzlaşma tartışmasına demokrasinin de katıldığı bir aşamayı göstermektedir. Bu iki kavram arasında uzlaşma tartışmalarında üçüncü seçeneğin sunulması diğer ikili birlikteliğe olumsuz bakışı olumlamaktadır. Bu çerçevede yazarın diğer köşe yazı başlığındaki *"İslami Demokrasi*" kullanımı anlam kazanabilmektedir. İslami açıdan elenen laiklik yerine yine Batı kaynaklı bir kelimeyle boşluk doldurulmak istenmiştir: Demokrasi. İslami olanların ikamesi adına Batı'dan alınan çoğulculuk, demokrasi[657] gibi kavramların kullanılması ise bu ideolojik duruşun çıkmazlarından birisi olarak devreye girmektedir.

Avrupa'da Katolikliğin kitlesel bir siyasi hareketi olan Hristiyan demokrat deneyimi, Avrupa siyasetinin liberal ve laik karakterine meydan okuyarak başlamıştır. Fakat bunu yaparken de henüz demokrasinin oturmadığı Batı Avrupa ülkelerinde demokrasinin yerleşmesine katkıda bulunduğu[658] vurgulanır. Batı'nın bu tecrübesini gören Alpay, "*Müslüman ve Hıristiyan Demokrasi"* adlı köşe yazı başlığında AKP'nin kendisini "muhafazakar demokrat" olarak isimlendirmesinden ilhamla muhafazakar demokrasiyi "Müslüman demokrasi"ye transfer ederek Batı'daki Hristiyan demokrat oluşum ile benzerlik kurmaya çalışmıştır. İslam'ın demokrasi, liberalizm, modernizm ve çoğulcu siyasal düzenle uyuşabilir olduğu[659] tezinden hareket ettiği anlaşılan yazarın Türkiye'deki birliktelikten, Batı tecrübesine benzer bir sonuç beklediği anlaşılmaktadır.

Weber, Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu arasında açık bir çekimden bahsederken ilkini ikincisinin çıkmasında ön ayak olarak görür. Fakat Protestanlık her ne kadar kapitalizmin doğuşunun etik sistemini ifade etse de Protestanlığın değişimden

---

[657] Emre Demir, "İslamî Hareketler Gerçekten Sekülerleşiyor Mu*?", Zaman,* (12 Ağustos 2012).
[658] Stathis N. Kalyvas, "Avrupalı Hıristiyan Demokrat Partiler Işığında "Türk Modeli", Ahmet T. Kuru – Alfred Stepan (Ed.), *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 201.
[659] Bodur, "Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi", s. 12.

etkilenmediği söylenemez. Gazete köşe yazılarında da Türkiye bağlamında bu dikotomiyi ifade eden başlıklar mevcuttur:

"Orta Sınıf Geliyor", (Taha Akyol, Milliyet, 18 Mayıs 2007 Cuma)
"'Yeni' Orta Sınıf", (Taha Akyol, Milliyet, 22 Mayıs 2007 Salı)

Akyol, "*Orta Sınıf Geliyor"* ile *"'Yeni' Orta Sınıf"* başlıklarını yukarıda bahsedilen ilişkiye benzer bir değişimi, dönüşümü ifade etmek için kullanmaktadır. Çevreden merkeze doğru bir hareketlenme; farklı değerlerin karşılaşmasını hızlandırabileceği gibi aynı zamanda refah, özgürlük, sekülerleşme gibi dünyevi değerleri de ön plana çıkaracaktır. Bu çerçevede modern kavramlarla ifade edilebilecek gelişmeler Akyol açısından sekülerleşmeye yol açacak hususlar olacaktır. İkinci başlıktaki 'yeni' kavramı ise orta sınıfın ideolojik olarak yer değiştirmesini ifade edebileceği gibi toplumsal olarak henüz oluştuğu düşünülmeyen bir grubun son dönemle birlikte ortaya çıkmasını da ifade edebilmektedir.

2007 sonrası gazete köşe yazı başlıklarında sekülerleşmeyle olumlu veya olumsuz anlamda bağlantı kurulan "muhafazakarlık" ve "dindarlık" kavramlarıdır. Özellikle siyasi söylemlerle tartışma alanına giren bu iki kavram, daha çok dini canlılığın artışı veya yeni bir sekülerleşme şekli olarak tartışılmaktadır. Burada ele alınan başlıklar ise gelinen noktada muhafazakarlaşma ve dindarlaşmanın sekülerleşmeden bağımsız anlaşılamayacağını ortaya çıkarmaktadır:

"Muhafazakar Toplumda Dindarlık ve Laiklik", (Taha Akyol, Milliyet, 19 Kasım 2009 Cuma)

"Cumhuriyet Müslümanı", (Özlem Albayrak, Yeni Şafak, 20 Temmuz 2010 Salı)

"Muhafazakârlık: Hem Modern Hem Seküler", (Murat Aksoy, Yeni Şafak, 09 Ekim 2012 Salı)

"Dindarlık ve Demokratlık", (Yasin Ceylan, Radikal, 11/05/2014)

"Seküler Dindarlık, Yeni Merkez ve Sağcılaşma", (Etyen Mahçupyan, Zaman, 26 Temmuz 2012 Perşembe)

"Dindarın Siyaset Yolu", (Etyen Mahçupyan, Zaman, 09 Ağustos 2012 Perşembe)

"'Yeni Toplum'da 'Yeni Dinsellikleri Anlamak", (Mustafa Arslan, Zaman, 23 Aralık 2012 Pazar

"Dindar-Seküler!", (Özlem Albayrak, Yeni Şafak, 09 Ekim 2012 Salı)

"İçi Seküler, Dışı Selefi Bir 'Garabet'!", (Tayfun Atay, Radikal, 31/01/2015)

Köşe yazılarındaki muhafazakarlıkla ilgili tartışmaların daha çok muhafazakarlık araştırma[660] bulgularının sonuçlarıyla alakalı olduğu görülmektedir. Akyol, bağlamına "Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma" araştırma sonuçlarını alırken, Aksoy ise "Türkiye Değerler Atlası" ve "Türkiye'de Muhafazakarlık: Aile, Cinsellik, Din" araştırma bulgularını bağlamına almaktadır. Akyol, "muhafazakar toplumda" vurgusuyla Türk toplum yapısının algılayış tarzını vurgularken yaptığı, dinden ziyade dini algılayanlar üzerinden laiklik karşılaştırmasıdır ve bu aslında sekülerleşmeye bir gönderme olarak algılanabilir. Çünkü böyle bir başlık öteki üzerinden konumlandırma yapmak yerine rasyonel ve özgürlükçü ortamda dindarların tutumlarına eğilecektir. Aksoy'un başlığı muhafazakarlık adına yaşananların, modernleşmenin bir süreci olarak yaşandığını vurgulamaktadır. Ayrıca bu başlık muhafazakarlık olgusunun modern bir getiri olduğunu vurgulayacağı gibi araştırma sonucunda yaşananların çözümlemesine de gönderme yapabilmektedir. Başlığa konu olan araştırmalardan "Türkiye'de Muhafazakârlık: Aile, Cinsellik, Din" araştırması, "muhafaza edilmesi gereken en önemli siyasal değer" lerden olan "dayanışma" daki azalmayı doğrularken "özgürlük" teki artışı ortaya çıkarmaktadır. Bu bulgu toplumsal hayata dönük modern toplumların özelliklerinden sayılan "cemiyet" e gönderme yapmaktadır ve bu da sekülerleşmenin savlarından birisi olan bireyselleşme demektir. Daha çok dini olanla ilişkilendirilen muhafazakarlığın modernleşme ve sekülerleşme ile ilişkilendirilmesi bunlar arasındaki kompleks görülen ilişkiye gönderme yapmaktadır. Bu çerçevede böyle bir bulguyu önceleyen bir yazıda modern toplumlardaki dindarlık veya din olgusunun varlığı yazının problemini oluşturacaktır. *"Dindar-Seküler!"* başlığı ise araştırma sonuçlarına dönük yukarıda verilen bulguları oksimoron görüntüsünde bir yaşam biçimi olarak ele almaktadır.

"*Dindarlık ve Demokratlık*", AKP özelinde İslamcı değişimi bağlamına almaktadır. Bu mücadele edilmesi gereken bir Batı imgesinden kendini Batı'yla anılan değerlerle ifade etme noktasına gelen bir değişim ve dönüşümü ifade etmektedir. Mahçupyan'ın

[660] İlgili olunan dönem itibariyle öne çıkan muhafazakarlık araştırmaları şunlardır: Binnaz Toprak vd, *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2008. - Ali Çarkoğlu- Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, Sabancı Üniversitesi, 2009. - Yılmaz Esmer, *Türkiye Değerler Atlası*, Bahçeşehir Üniversitesi (BAU), İstanbul 2012. – Hakan Yılmaz, *Türkiye'de Muhafazakarlık: Aile, Cinsellik, Din*, Açık Toplum Vakfı ve Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2012. – Fatih Savaşan vd., *Dindar/Muhafazakar İşadamları Perspektifinden İslam Ekonomisi ve Katılım Bankaları,* PESA, Sakarya 2013.

"*Seküler Dindarlık, Yeni Merkez ve Sağcılaşma" ve "Dindarın Siyaset Yolu"* başlıkları din-sekülerleşme ilişkisinde çatışmadan doğan birlikteliklere gönderme yapmaktadır. "*Seküler Dindarlık, Yeni Merkez ve Sağcılaşma"* dinin sekülerizasyonla gösterdiği uzlaşmadaki artışla birlikte hem dindarlığın kaçınılmaz biçimde yüzeyselleşmesine hem de devletin yeniden kurgulanarak sahiplenilmesiyle siyasetin sağcılaşmasına gönderme yapmaktadır. "*Dindarın Siyaset Yolu"* başlığı dindarların seküler bir kurum olan siyasetle etkileşimine gönderme yapmaktadır ve bu buluşma dünyevi olanın kutsiyetiyle sonuçlanabildiği gibi kutsalın dünyevileşmesi gibi akışkan bir zemine gönderme yapabilmektedir. Ayrıca Kaplan'ın "*Müslümanlar ve İnsan Hakları Söylemi"*[661] başlıklı yazısında, seküler bir değer olarak üretildiği düşünülen insan haklarına Müslümanların içkin eleştiriyle yaklaşılması istenmektedir. Kendinden olmadığı düşünülen değerlerle mücadeleyi yine karşıdakinin söylemleriyle yapmak istemek gelinen noktayı göstermektedir. Bu noktada yazarın kendi ifadesiyle: *"Sekülerizme İkna Olmamak Kolay, Ya Sonra?"*[662]

" 'Yeni Toplum'da 'Yeni Dinsellikler'i Anlamak" başlığı modernleşmeyle birlikte yaşanan toplumsal değişme sonucu oluşan, toplumda sekülerleşmeyle bağlantı kurulan yeni kutsallıklara gönderme yapmaktadır. "*İçi Seküler, Dışı Selefi Bir 'Garabet'"* isimli başlık din özelinde genelleştirilen İslam'ın içten içe seküler itkiyle sekülerleştirildiğini; fakat bunun dıştan selefi bir tutumla örtülmeye çalışıldığını iddia etmektedir. Başlıkta içi seküler olan ideolojik olarak yakın görülürken "garabet" olarak isimlendirilen selefi tutum ise boş bir çaba olarak yadsınacak bir tutuma indirgenmiştir. Bu çerçevede öteki, tutum olarak uzaklaştırılmak istenmektedir. "*Cumhuriyet Müslümanı"* başlığında ise öne çıkan vurgu giderek sekülerleştiği ve modern hayata eklemlendiği düşünülen dindar kesimin, gündelik hayatta görünür olmak anlamına gelen dini pratikler konusundaki eski hassasiyetini kaybettiği ve İslam'ı algılama biçiminin de boyut değiştirdiği yönündedir. Çünkü Müslümanlığın seküler bir değer olan cumhuriyet ile birlikte kullanılması yeni bir boyuta işaret etmektedir.

Dinsel ve sekülerin birbirine karşıt olmasına rağmen birlikteliğini sürdürebilmesini ifade eden sosyal yaşanmışlığın, bazı gazetelerin köşe yazılarında dikkatlerden kaçmadığı

---

[661] Hilal Kaplan, "Müslümanlar ve İnsan Hakları Söylemi", *Yeni Şafak*, (11 Nisan 2011).
[662] Hilâl Kaplan, "Sekülerizme İkna Olmamak Kolay, Ya Sonra?", *Yeni Şafak*, (21 Eylül 2011).

görülmektedir. Türkiye'nin hem hızlı sosyo-ekonomik gelişimine hem de yeni siyasal ve kültürel alanlarda, dinin yeniden tahayyülü süreçlerinin iç içe yaşamasına bağlı olarak[663] özellikle İslâmi kesimdeki değişimi ifade eden tüketim kültürü çerçeveli başlıklar bu çerçevede irdelenebilir:

"Başörtüsünün Tatille İmtihanı", (Özlem Albayrak, Yeni Şafak, 11 Ağustos 2007 Cumartesi)

"Tüketim Kültürü Herkesi Kardeş Kılar Mı?", (Nazife Şişman, Zaman, 27 Haziran 2010 Pazar)

"'Medya-Ramazan'ları", (Akif Emre, Yeni Şafak, 18 Ağustos 2012 Cumartesi)

"Başörtüsünün Tatille İmtihanı" başlıklı köşe yazısı başörtülülerin modern taleplerini, modern yaşama eklemlenme çabalarını bağlamına almış gözüküyor. Yalnız başlığa "başörtülü-" yerine "başörtüsü-" kelimesinin konması bu konudaki dini tutumları akla getirebileceği gibi dindar kesimin dış görünüşle alakalı cinsiyetçi bakış açısının eleştirilmesini de gündemine alabilir. Şişman'ın "*Tüketim Kültürü Herkesi Kardeş Kılar Mı?"* başlığı bir eksen kaymasından bahsetmektedir. Dinden referansla kullanılan "kardeş kılma" ifadesi tüketime verilen her şeyi belirleme gücüne gönderme yapmaktadır. Bu sebeple tüketim kültürünün, kimlik çatışmalarının, hayat tarzı stratejilerinin bir çerçeve olarak belirleyiciliği idrak edilmeden durum tanımları da geçersiz kalabilecektir. Emre'nin "*'Medya-Ramazan'ları"* başlığı öncelikle iki farklı kavramın birlikteliğinden yeni farklı bir oluşuma gönderme yapmaktadır. Başlığa göre modern tercihlerin, seküler normların temel alındığı medya ile ifade edilmesi seküler dilin egemen olduğu alanı daha da genişletecektir. Dolayısıyla başlığa göre medya dili, kendi özgürlüğünü dini olanın aleyhine işletebilmeyi meşru gören bir paradigmadan beslenmektedir.

3.2.1.1.2. Muhafazakarlaşma Korkusunu Öne Çıkaran Başlıklar

Sekülerleşme yerine daha çok laiklik kavramını kullanan bu başlıktaki gazete köşe yazılarının genel olarak dinden özgürleşmeyi problemlerinin merkezine yerleştirdiği söylenebilir. Katı laiklik tutumuyla da bağlantı kurulabilecek bu başlıklar laiklik yoluyla medeniyet değiştirmeyi merkeze alan görüşün etrafında kümelenmiştir:

[663] Abdullah Özbolat, "Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü", *Birikim Dergisi*, 12 Kasım 2014.

"*Laiklik de Batı'dan Aldığımız Ahlaksız Değerlerden Mi?", (Semih İdiz, Milliyet, 28 Ocak 2008)*

"Ne Ayıp Şeymiş Laik Olmak!", (Türker Alkan, Radikal, 29 Ocak 2008)

"Dine Referans", (Derya Sazak, Milliyet, 19 Şubat 2008)

"Müslümanlar Laik Olamaz Mı?", (Türker Alkan, Radikal, 25 Mart 2008)

"Laikleşen Dünyada Dinlerin Yeri", (Türker Alkan, Radikal, 02 Mayıs 2009 Cumartesi)

"Laikliğe 'El Fatiha'", (Mehveş Evin, Milliyet, 29.09.2014)

İdiz'in köşe yazı başlığı olan *"Laiklik de Batı'dan Aldığımız Ahlaksız Değerlerden mi?"* soru cümlesinin cevabını da içerisinde taşıdığı iddia edilebilir. Dönemin başbakanın Batı'yla ilgili olumsuz söylemlerini[664] gündemine alan bu başlığın, karşıdakinin Batı algısını eleştirirken koruyucu bir laiklik hissiyle genellemeden çıkacak bir sonuçtan sakınmayı ve sakındırmayı öncelediği söylenebilir. Yine dönemin başbakanın söylemini bağlamına alan başka bir başlık *"Ne Ayıp Şeymiş Laik Olmak!"*tır. Kişilerin laik olmayacağını, olamayacağını ifade eden o zamanki başbakana karşı ünlem işaretli başlık şaşkınlığı ifade etmektedir. Bu çerçevede başbakanın sözüne katılmadığı anlaşılan yazar, laikliğin bireyselliğini savunur gözükmektedir. Aslında ideolojik olarak kişilerin laik olup olmayacağı ile ilgili tartışmaların laikliğin anlamına dair yüklemelere de gönderme yaptığı söylenebilir. Kişilerin laik olamayacağını iddia eden bir kişinin laikliği kutsalın karşısında bir yerde konumlandırdığı düşünülebilir. Laikliği dinin karşısına koymak yerine, sekülerleşmeyi de kapsayacak şekilde bireysel anlamda laik olunabileceğini iddia eden bir diğer başlık ise *"Müslümanlar Laik Olamaz mı?"* dır. Dolayısıyla başlık kişinin aynı anda hem Müslüman hem de laik olabileceğinin mümkün olduğundan bahsetmektedir.

Sekülerleşme sürecini; seküler alanların dini alandan işlevsel olarak farklılaşma ve bağımsızlaşması, dinin yeni kurulmuş dini alan içinde farklılaşma ve uzmanlaşması süreci olarak ima eden başlıkların varlığından da bahsedilebilir. "*Laikleşen Dünyada Dinlerin Yeri"* başlığı sekülerleşme yerine laikleşmeyi kullansa da neticede artan bir

---

[664] Konu edilen söylemler; başbakanın baleyle ilgili soruya *"belden aşağı işlerle ilgilenmediğini"* ve Milli Eğitim Bakanlığı Şûra Salonu'nda yurtdışına gönderilecek öğrencilere hitaben Başbakan Erdoğan'ın "*Biz Batı'nın ilmini, sanatını almakta yarışmalıydık. Maalesef değerlerimize ters düşen ahlaksızlıklarını aldık*." demesidir. Akt. Semih İdiz, "Laiklik de Batı'dan Aldığımız Ahlaksız Değerlerden Mi?", *Milliyet*, (28 Ocak 2008).

sekülerleşme vurgusunu öne çıkarmaktadır. Fakat bu vurgunun dinin ne olacağını açıklamaktan ziyade kurumsallaşmayı öne çıkardığı söylenebilir. Çünkü bu başlıkta sekülerleşen bir dünya portresi çizilse de dinlerin yok olacağı iması görülmemektedir ve başlık kutsalın geri dönüşünden de bahsetmemektedir. *"Laikliğe 'El Fatiha'"* başlığı ise sekülerleşmeyle bağlantısı olduğu düşünülen laikliği öldürmüşe benziyor. Dolayısıyla dinle laiklik arasında zıtlık kurularak birisinin canlanması veya öyle farz edilmesi diğerinin ölümüne eşdeğer tutulmuştur.

Muhafazakarlaşma korkusunu öne çıkaran başlıkların vermek istediğini araştırma başlıklarında da görmek mümkündür. "Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler"[665] başlıklı araştırma başlığı "farklı olmak" olgusunun örüntüsünü din ve muhafazakarlık üzerinden işlemektedir. Hakim çoğunluğu oluşturduğu varsayılan dindar ve muhafazakar kesim dışında kalan veya öyle farz edilen gruplar farklı olanlardır. Bir güç olgusuna vurgu yapan bu karşılaştırma, din ve muhafazakarlığa ideolojik anlam yükleyerek muhafazakarlığın ötekileştirmenin sağlayıcısı olduğu ön kabulünü içerisinde barındırmaktadır.

Bahsedilen araştırma başlığının vermek istediğiyle benzer, gazetelerde "dışlayıcı modernler/endişeli modernler" ve "sınırlayıcı modernler" gibi kavramlar çerçevesinde muhafazakarlaşma/dindarlaşmaya karşı bir tarafın endişeli olup olmamasının haklılığına dair tartışmaların yaşandığı da görülmektedir:

"*Neden Endişeliyim?", (Binnaz Toprak, Radikal, 17/10/2010)*

"Endişeli Modernler", (Binnaz Toprak, Radikal, 24/10/2010)

"*Endişeli Modernler, Dışlayıcı Modernlere Karşı", (E. Fuat Keyman, Radikal, 14/11/2010)*

"Sınırlayıcı Modernler", (Etyen Mahçupyan, Zaman, 25.11.2010)

"Laik Orta Sınıfı Anlamak", (E. Fuat Keyman, Radikal, 05/12/2010)

"Endişeli Modernler Neden Endişeli?", (Ali Bayramoğlu, Yeni Şafak, 11 Şubat 2011 Cuma)

Toprak, Keyman ve Mahçupyan arasında sürdüğü görülen bu tartışmanın "laik kesim" üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Toprak, "*Neden Endişeliyim?"* başlığında

---

[665] Binnaz Toprak vd, *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2008.

endişeli olunması veya olunmamasının gerekliliğine dönük analizlerin ötesine geçerek endişe edilecek durumların varlığına gönderme yapmaktadır. Kendisinin de bir dönem siyasi kişiliği düşünülecek olursa endişesinin kaynağının daha çok AKP'nin icraatlarına dönük olduğu söylenebilir. Bu çerçevede yazarın "*AKP iktidarının giderek daha sertleşen dışlayıcı, tahakkümcü, demokrasiyi halk popülizmine indirgeyen, her türlü muhalefeti susturmaya çalışan siyasetine karşı olan geniş bir kesim*" olduğundan hareketle bu kesimi anlatmak için *"Endişeli Modernler"* başlığını kullanmaya gittiği görülüyor. Endişelilerin modern olarak ele alınması, karşıdaki için modernitenin neresinde yer aldığı problemini de açığa çıkardığı söylenebilir. Keyman ise "*Endişeli Modernler, Dışlayıcı Modernlere Karşı"* başlığında bağlamına toplumsal ve politik olarak CHP'nin tabanını oluşturduğu savunulan laik orta sınıflar içinde yaşanan bir farklılaşmayı almaktadır. Yazar 'dışlayıcı modernler' ifadesini; laik orta sınıflar içinde AKP'ye alternatif olacak ve seçim kazanacak bir CHP'nin, ancak CHP'nin toplumu kucaklaması ve laiklik ilkesi ile sosyal demokrasiyi birleştirmesiyle mümkün olabileceğini düşünen kesimi tanımlamak için kullanmaktadır. Buna karşın, laik orta sınıflar içinde "endişeli modernler" olarak bahsedilen kesim ise, yazara göre CHP'nin laik rejimi koruma siyasetini, içinde taşıdığı tüm antidemokratik ve farklı kimlikleri dışlayan eğilimlerine rağmen bu partiyi destekledi. *CHP'nin topluma değil devlet kurumlarına yakınlığını sorunlu görmedi ve çoğulculuğa, dönüşüme, dünyaya ve AB tam üyelik sürecine şüpheyle baktı. Cumhuriyete, demokrasiye karşı politik ve normatif öncüllük verdi.* Bu ayrıma rağmen başlıktaki 'endişeli modernler' ılımlı laiklik savunucusu olsa da onların gidişata dair ideolojik kaygılara sahip oldukları söylenebilir.

Mahçupyan, endişeli ve dışlayıcı modernler kavramsallaştırmasında yine CHP'yle alakalı kullanım olarak dışlayıcı yerine 'sınırlı' kavramını kullanmayı öneriyor. *"Sınırlayıcı Modernler"* köşe yazı başlığı bu çerçevede yazarın bakışını belirtmesi açısından daha sevimsiz sayılan 'sınırlayıcı' kavramında soyutlanmaktadır. Keyman'ın ise bu tabire cevabı *"Laik Orta Sınıfı Anlamak"* çıkışı çerçevesinde olmuştur. Başlıklara yansıyan tartışmalara paralel Metropoll araştırma şirketinin "Türkiye Siyasal Durum Araştırması" endişeli modernler üzerinden yaptığı saha araştırmasının Bayramoğlu'nun gazete köşe yazı başlığına yansıdığı görülmektedir: *"Endişeli Modernler Neden Endişeli?"*.

Endişeli modernler üzerinden yürüyen tartışmalara benzer bir tartışma da "şehirli Müslümanlık" kavramsallaştırması üzerinden sürdürülmüştür. Toprak'ın ön ayak olduğu bu tartışmalara özellikle muhafazakar/dindar kesimden cevap niteliğinde köşe yazıları yazıldığı görülmektedir. Yalnız konu başlığı düşünüldüğünde muhafazakarlaşma/dindarlaşma korkusunu öne çıkarması açısından Toprak'ın değişik zamanlarda kaleme aldığı köşe yazı başlıkları ele alınabilir:

"Binnaz Toprak, Şehirli Müslümanlık", Radikal, 29 Kasım 2010 Pazartesi

Toprak'ın, Müslümanlığın şehirli versiyonuna olumlu anlam yüklediği *"Şehirli Müslümanlık*" başlığında yazarın moderniteyle anılan bir şehirleşmeden ziyade hoşgörüyle bezenmiş köklü ailelerde yaşanan Müslümanlığa gönderme yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla şehirli Müslümanlık öne çıkarılarak ahlaktan, hoşgörüden yoksun bir muhafazakarlaşma/dindarlaşma eleştirilmek istenmiştir. Bu çerçevede yazarın şehirli Müslümanlıkla tek tip Müslümanlık algısına karşı eleştiri getirdiği de söylenebilir.

3.2.1.1.3. Sekülerleşme Korkusunu Öne Çıkaran Başlıklar

Bu gruptaki başlıkların laikliği/sekülerleşmeyi dini bastırma eğilimi olarak görmelerinden dolayı, ister laiklik isterse sekülerleşme boyutunda tartışılsın, İslamiyet özelinde dine bir saldırı olduğu vurgusunu öne çıkardığı söylenebilir. Bu öne çıkarmada ideolojik argümanları görmek pekâlâ mümkündür. Fakat burada ideoloji için Hall'ın deyimiyle anlamlandırma sürecinden ziyade Eagleton'un görüşüyle bağlantı kurulabilir. Eagleton, ideolojiyi bir "dil" meselesinden öte bir "söylem" meselesi olarak görmektedir. Dolayısıyla bunun anlamı ideoloji anlamlandırma meselesi değil, belirli somut söylemsel etkiler yaratma meselesidir.[666]

Sekülerleşme korkusunu öne çıkaran başlıkların sekülerleşmeyi nasıl algıladığı, sekülerleşmenin içini nasıl doldurduğuyla ilgili söylemler öteki ile ilgili İslamiyet'in düşünsel bir alan açacak şekilde yeniden yorumlanmasını mümkün görmemektedir. Daha çok ideolojik olarak karşıdakine ihtiyaç duyan başlıkların siyasal çıkarlar ile söylem arasındaki her anlamlı konjonktürü de ifade ettiği[667] söylenebilir:

"*Laikçi Körleşmesinin Şiddeti", (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 13 Nisan 2007)*

[666] Terry Eagleton, *İdeoloji*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 307.
[667] Eagleton, *İdeoloji,* s. 305.

“Laiklik Bir Hayat Tarzı Olur Mu?”, (Rasim Özdenören, Yeni Şafak, 20 Mayıs 2007 Pazar)

“*En Büyük Tehlike: Sekülerleşme”, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 17 Temmuz 2007)*

“Laikçi ‘Şebeke’ ve Ulusalcılık, Türkiye'yi Bitiriyor”, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 31 Mart 2008)

“'Laik Yaşam Tarzı'na Uygun Nasıl Yaşanır?”, (Mumtaz'er Türköne, Zaman, 24 Haziran 2008)

“Medya, Nasıl Seküler 'Kilise’lere Dönüştü”?, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 14 Temmuz 2008)

“Dünyanın Sekülarizasyonu”, (Ali Bulaç, Zaman, 17 Eylül 2008)

“Sekülerleşme ve Yozlaşma”, (Hayrettin Karaman, Yeni Şafak, 09 Ocak 2011 Pazar)

“Politika Tanrısı ve ‘Şehadet’ Sanrısı”,(Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 17 Haziran 2011)

“Arap Ülkeleri Laik Olur Mu?”, (Rasim Özdenören, Yeni Şafak, 18 Eylül 2011)

“Bir Aydın Sınavı Olarak Laiklik”, (Akif Emre, Yeni Şafak, 20 Eylül 2011)

“Bizantinizm ve Seküler Teslisi: Kapitalizm, Tüketim ve Sekülerleşme”, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 22 Haziran 2012)

“Müslüman Zihninin Sekülerleşmesi”, (İhsan Çolak, Zaman, 24 Ağustos 2012)

“Sorun, Türkiye'nin Müslüman 'Kalıp Kalamayacağıyla' İlgilidir”, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 08.11.2013)

“Geliyorum Diyen Felâket: Neo-Pagan Tefessüh!”, (Yusuf Kaplan, Yeni Şafak, 15.02.2015)

“Dinde İki Farklı Protestanlaşma”, (Akif Emre, Yeni Şafak, 03.03.2015)

“Sekülerleşme Hakkında”, (Hayrettin Karaman, Yeni Şafak, 19.03.2015)

Kaplan, *“Laikçi Körleşmesinin Şiddeti”* başlığında aidiyet belirten ekle laiklik taraftarlarının manevi bir körleşmenin artan etkisinde kaldıklarını ifade etmektedir. Bir diğer başlıkta ise bu görüşünü bir ileriye taşıyarak aitlik ekinin olumsuzluğunu yine suç çetesini andırır “şebeke” ismiyle harmanlayarak Türkiye’yi bitiren gruba endekslemiştir. Daha çok modern devletlerle bağlantı kurulan ulusalcılığı ise yazar, Türkiye’yi bitiren örgütlenme olarak görmektedir: *“Laikçi ‘Şebeke’ ve Ulusalcılık, Türkiye'yi Bitiriyor”*. Bu çerçevede ölüm-kalım ikiliğine indirgeyen ideolojik okuma sekülerleşmeyi *“En Büyük*

Tehlike: Sekülerleşme" olarak görürken, sorunun büyüklüğü açısından bu *"Sorun, Türkiye'nin Müslüman 'Kalıp Kalamayacağıyla' İlgilidir*" meselesine eşitlenir.

Dijk'in "sembolik iktidar" olarak bahsettiği medya Kaplan'ın *"Medya, Nasıl Seküler 'Kilise'lere Dönüştü?"* başlığında karşı kültürün oluşturucusu ve sağlayıcısı olmuştur. Bir geçişten bahsedildiği anlaşılan başlıkta öncesi ve sonrası açısından bir karşıtlık oluşturularak dönüşüm sekülerliğe bağlanmıştır. Başlıkta tırnak içerisinde kiliseden bahsedilmesi karşı kültür olarak Batı ve Hristiyanlıktaki sekülerleşmeye bağlı dönüşümden bahsedildiği izlenimi vermektedir. Ayrıca burada sekülerleşmeyle eğitim-öğretim arasında kurulan ilişkinin varlığı da vurgulanabilir. *"Politika Tanrısı ve 'Şehadet' Sanrısı"* başlığında ise medyanın yerini siyaset/politika almıştır. Siyasetle birlikte tanrılaştığı düşünülen insanın Tanrı'yla pazarlığını ima eden başlık, imanla özdeşleşen şehadetin yerini var olmayan fakat var olduğu düşünüleni karşılayan sanrı'nın aldığını vurgulamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede siyasetle sekülerleşme doğru orantılı olarak birbirinin destekçisi sayılmaktadır.

Kaplan'ın da içerisinde olduğu ideolojik İslam okumalarının daha çok karşıdakinin üzerinden medeniyet konumlandırması yapması sık karşılaşılan hususlardan biridir. Bu çerçevede karşıdakinden sayılan şeylerin itibarsızlaştırılması önemlidir. *"Bizantinizm ve Seküler Teslisi: Kapitalizm, Tüketim ve Sekülerleşme"* başlığında kullanılan "bizantinizm" kavramı yazarın kendi ifadesi ve isimlendirmesiyle soğuk savaş sonrası süreçte icat edilen dinin ismidir. İsminin "bizantinizm" olması belki İslamcı camiada dillendirilen laiklikle Bizans devlet uygulaması arasında kurulan ilişkiden dolayı olabilir. Kökleri geçmişte aransa da yazarın tanımı post-modern döneme işaret etmektedir: *"Bizantinizm; görünüşte hiçbir dinin, felsefenin, gücün doğrudan düşman olarak konumlandırılmaması; yapılacak mücadelenin dolaylı yollarla, ayartıcı şekillerde sürdürülmesidir."* Daha çok Hristiyanlıkla ilişki kurulan laiklik/sekülerleşme burada yeni bir dinin sacayaklarından birisi olmaktadır. Ama yine de bu sacayakları oluşturulurken Hristiyanlıktaki teslis inancına gönderme yapılarak sırasıyla kapitalistleşme, tüketim toplumuna devşirme ve bunların sonucunda da sekülerleştirme yeni dinin teslisi olarak sıralanmaktadır. Bu çerçevede topumda görülen ahlaki bozulma da öteki üzerinden temellendirilmektedir. Kötü olan her şeyin kendi ideolojisinden olmayan karşı ideolojiyle ilişkilendirilmesi burada somutlaşmaktadır. Özgecan Aslan cinayetini bağlamına alan *"Geliyorum Diyen Felâket: Neo-Pagan Tefessüh!"* başlığı sekülerleşmiş toplumun

kokuşmuşluğuna yorulmaktadır ve pagan kültürün yeniyle birlikte yeniden üretilmesine gönderme yapmaktadır. Yazar'a göre bu gidişat engellenmediği takdirde bu tarz insanlık dışı olayların yaşanması yüksek olasılıktır.

"Dünyanın Sekülarizasyonu" başlığı "bu dünya"da düşünülen kutsal-seküler ayrımından ziyade daha üst perdede bu dünya-öbür dünya ikileminde dünyanın sekülerleştiğini, kutsal alem tasavvurunun yerini seküler alem tasavvurunun aldığı iddiasını gündemine aldığı söylenebilir. "*Sekülerleşme ve Yozlaşma"* başlığı ise dini olanla seküler olanın karşılaşmasında "asıl" kabul edilen şeylerde meydana geldiği düşünülen bozulmayı vurgulamaktadır. Bu açıdan sekülerleşmenin yozlaşmanın bir unsuru olarak görüldüğü de iddia edilebilir. Bu açıdan yozlaşma, dinin yorumlarında olabileceği gibi inananlarda meydana gelen davranış değişikliği de olabilir. Bu açıdan Çolak'ın "*Müslüman Zihninin Sekülerleşmesi"* başlığı öncelikle bireysel sekülerleşmeyle ilişki kurulabilecek "bilincin sekülerleşmesi" hadisesini başlığa taşımaktadır. Sekülerleşmeyi yatay bir ilişki olarak ele aldığı görülen yazar genel bir zihni sürecin değişimine vurgu yapmak istemektedir. Bu noktada Karaman'ın da sekülerleşme hakkında söyleyeceği bir şeylerin olduğu görülmektedir: *"Sekülerleşme Hakkında"*

Sekülerleşme tartışmalarında dinin protestanlaşması veya protestanlaştırılması sık karşılaşılan hususlardandır. Bazı köşe yazılarında sekülerleşmenin Batı'da doğuşunda İslam dünyası etkin bir neden olarak ele alınsa da sekülerleşme İslam dünyasına geri döndüğünde ötekinin problemi olarak reddedilmek istenmektedir. Bu çerçevede başlıklarda protestanlaşma korkusu etrafında sekülerleşmeye olumsuz anlam yüklenebilmektedir. "*Dinde İki Farklı Protestanlaşma"* başlığı öncelikle protestanlaşmanın modern bir olgu olarak karşımıza çıkması kapsamında dindeki modern yorumlara eğileceğini göstermektedir. Dolayısıyla yazara göre bu iki farklı protestanlaşmadan birisi; kötülüğün tanımı ve bunun düzeltilmesi için Müslümanca sorumluluğun neyi yapıp neleri yapmamayı gerektirdiği hususunda, gerek geniş anlamda Ortadoğu'da ortaya çıkan örgütsel yapıların din anlayışı, gerekse evini terk ederek tek başına dünyaya savaş açmaya hazır bireysel din anlayışıdır. Diğeri ise dinin kaynaklarından anlaşılması, doğru hüküm çıkarılması hususunda usul/yöntem, ilmi birikimden mahrum olarak "kaynağına inme" iddiasının neden olduğu düşünülen herkesin kendi kafasına göre bir din icadı durumudur.

Laikliğin tanımının "hayat tarzı"nı kapsayıp kapsamadığı tartışması ve sekülerleşme ile ilişkisi burada gazete köşe yazı başlıklarında da ele alınan konulardandır. Laiklik, siyasi ve hukuki bir ilke olarak ele alındığı takdirde bu konudaki tartışmalar sekülerleşmeyle ilişkili düşünülebilir. Örnek olarak Özdenören'in "*Laiklik Bir Hayat Tarzı Olur Mu?"* başlığı düz bir soruyu andırsa da cevabı baştan belli olan bir sözde soru cümlesini ifade eder. Bu başlıktan anlaşılan o ki yazar bireylerin laik olamayacağı görüşünden hareketle bir içerik temellendirmesi yapacaktır.

Hayat tarzı veya yaşam biçimi ekseninde yapılan tartışmaların AKP kapatma davası bağlamında da devam ettiği görülmektedir. 14 Mart 2008 tarihinde Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya tarafından AKP'ye açılan kapatma davasının iddianamesindeki laiklik tanımıyla alakalı "yaşam biçimi" ifadesinin geçmesi bu çerçevede eleştirilmiştir. Örnek olarak Türköne'nin "*'Laik Yaşam Tarzı'na Uygun Nasıl Yaşanır?"* başlığında tek tırnağa aldığı 'yaşam tarzı' göndermesi iddianameden alıntıyı belirtirken genel olarak çarpıklık olarak görülen bu durum "nasıl yaşanacağına" indirgenerek verilmek istenmiştir.

3.2.1.1.4. Dengeyi Öne Çıkaran Başlıklar

Laiklik ve sekülerlik yapışık özdeş kavramlar olarak ele alınmadığına göre buradaki başlıkların vurgusunun daha çok makro zemini[668] karşılayan laiklikle alakalı olduğu söylenebilir. Dengeden kasıt ise devletin laik sıfatıdır. Laik bir devlet tutumu olarak devletten bütün inanç ve mezheplere avantaj ya da dezavantaj servis etmemesi beklenir. Bu noktada Fazlur Rahman'ın vurgusuyla Türkiye'nin; Atatürk'ün liderliği altında Batı modelini takip ettiği laikliği benimseyerek diğer bütün İslam ülkelerinden farklılaştığı[669] realitedir. Bugün itibariyle, laikliğin bazen ideolojik çekişmelerin aracı da olsa genel olarak Türkiye'de kurumsallaştığı söylenebilir. Dolayısıyla laikliğin kurumsallaşmasına katkıda bulunan başlıktaki vurgunun gerçekleşmesi adına laikliğin toplum tarafından benimsenmesinin yollarının açılması önemlidir. Bu da Mert'e göre dini inanç

---

[668] Faruk Akhan, "Dindar Olmak Sekülerleşmenin Ön Şartıdır", *Liber+*, Yıl: 02, sayı: 07, Ocak-Şubat 2016, ss. 58-71. (Besim Dellaloğlu İle Söyleşi)
[669] Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, Çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 72.

özgürlüğünün alanının genişletilmesi, din ve dini sembollere karşı aşırı kuşkucu bir yol yerine ilkede ısrar etmekle mümkün olurdu.[670]

Laiklik ilkesinde dengenin sağlanabilmesi adına demokratik süreç önemli görülmektedir. Buna göre demokratik temsilin işlemesinin, laiklik adına ortak uzlaşma alanlarının bulunmasına katkısı büyük olacaktır. Bu açıdan başlıklarda laiklik ve demokrasinin yollarının çatışmaması için uzlaşma alanının oluşturulması vurgusunun öne çıktığı söylenebilir:

"Artık Yeter", (Haluk Özdalga, Zaman, 01 Mayıs 2007 Salı)

"'Ne Laiklik, Ne Demokrasi'", (Nuray Mert, Radikal, 27 Mart 2008 Perşembe)

"Din Özgürlüğü ve Dinden Özgürlük", (Atilla Yayla, Zaman, 02 Aralık 2008 Salı)

"Laiklik ve Demokrasi", (Ali Bulaç, Zaman, 28 Mayıs 2008, Çarşamba)

"Laiklik ve Demokrasi", (Türker Alkan, Radikal 30 Mayıs 2010)

"Kamusal Alanda Başörtüsü", (Etyen Mahçupyan, Zaman, 21 Kasım 2010 Pazar)

"Yeni Laiklik Tartışmaları", (Nuray Mert, Milliyet, 22 Eylül 2011 Perşembe)

"Hangi Laiklik?", (Taha Akyol, Milliyet, 19 Haziran 2008 Perşembe)

"Anadolu Müslümanlığı ve Türban", (Mirza Turgut, Yeni Şafak, 16 Şubat 2008)

"Liberal Laiklik!", (Taha Akyol, Milliyet, 25 Kasım 2010 Perşembe)

"Laikliğin Sınırları Konuşulabilmel"i, (İsmail Özcan, Radikal, 16 Mayıs 2007 Çarşamba)

"'Türkiye Laikliği' Model Olabilir Mi?", (Murat Aksoy, Yeni Şafak, 20 Eylül 2011 Salı)

'Pozitivist Değil, Demokratik Laiklik Modeli'", (Mustafa Acar, Zaman, 11 Şubat 2008 Pazar)

Özdalga'nın "*Artık Yeter*" başlığı 26 Nisan muhtırası bağlamında düşünüldüğünde 'laiklik tehlikede' ekseninde demokratik süreçleri engellemeye dönük müdahalelere bir itirazın ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Karşıdakine sabrının zorlandığını ifade eden başlığın içeriğinde böyle bir tehlikenin olmadığını, olamayacağını temellendirmesi beklenir.

---

[670] Nuray Mert," 'Ne Laiklik, Ne Demokrasi'", *Radikal*, (27 Mart 2008).

“*'Ne Laiklik, Ne Demokrasi'”* başlığında kullanılan “ne… ne…” bağlacı olumsuz bir anlam taşımaktadır. Başlıkla bağlantılı düşünüldüğünde Türkiye’de laiklik ile demokrasinin savunusu konusunda iki farklı tutum öne çıkarılabilir. Bunlar daha çok katı laiklik taraftarlarının demokrasiye şüpheci bakışı ile muhafazakar çevrenin ılımlı olmayan laikliğe kuşkucu bakışı olarak söylenebilir. Yazara göre katı laiklik anlayışında ısrar, toplumun laiklik konusundaki rızasını kazanmak bir yana zaman zaman laiklikten soğumasına, kuşku duymasına neden olmuştur. Diğer taraftan, bu soğukluk ve kuşku laiklik için tehdit oluşturdukça laikliği korumak adına, katı laiklik savunucuları da demokratik temsile karşı benzer olumsuz duyguları geliştirdi veya var olan bu olumsuz duyguları pekiştirdi. Neticede bir kesiminin laikliğe, diğer bir kesiminin de demokrasiye karşı kuşkulu tutumlarının yumuşatılmadığı aksine bu tutumların kemikleştirme riski devam ettiği müddetçe başlıktaki vurgu kendisini gösterecektir.

“*Din Özgürlüğü ve Dinden Özgürlük”* başlığı laikliğin tanımına yönelik laikliğin içerisinde barındırması gereken temel unsur olan “özgürlük” kavramına gönderme yapmaktadır. Farklıları azaltıp birlikte yaşayabilmenin genel çerçevesinin çizilebilmesi adına din özgürlüğünün laiklikle ilişkisi önemli görülmektedir. Laiklik din özgürlüğünün güvencesi olduğu takdirde bu birlikteliğe su taşırken laikliğin dinden özgürlük olarak yorumlanması tam tersi bir işleve sahiptir. Aslında din özgürlüğünü gözeten bir laiklik anlayışı bireysel anlamda dinden özgürlüğün de güvencesi olacaktır. Ama laikliğin anlaşılması veya ne olduğu, pozitivist bir tutumla dinden özgürlükle açıklanırsa bu denge kaybedilmiş olmaktadır. Din özgürlüğünü laikliğin gereklerinden birisi olarak açıklayan başlıklardan birisi de “*Kamusal Alanda Başörtüsü”* dür. Kamusal alanda hizmet alan hizmet veren ayrımı üzerinden özgürlüğü öne çıkarmaktadır. Aksi takdirde yazara göre laikçi tutum başörtüsüne bizatihi önyargılılık, baş açıklığa ise bizatihi nesnellik anlamı vermiş olacaktır.

Bulaç’ın “*Laiklik ve Demokrasi”* başlığı da laiklik ve demokrasi arasındaki ilişkiyi öncelemektedir. Bu açıdan özellikle İslamcı çizgiden olanların bu iki kavrama bakışı da hesaba katılırsa başlığın o dönem için demokrasisiz bir laikliğin mümkün olamayacağını öncelediği söylenebilir. Hatta dinle ilişkisi noktasında, olumlu anlamda, laikliktense demokrasinin varlığı vurgulanabilmektedir. Köşe yazısına aynı başlığı veren Alkan için bu başlığın Bulaç’la aynı şeyleri vurguladığı söylenemez. İdeolojik olarak ve gazetelerinin hangi görüşlerin meşruluğunu öne çıkardığı noktasında bu farklılık

somutlaşır. Alkan *"Laiklik ve Demokrasi"* başlığında laikliği ve demokrasiyi bir birini dışlayan kavramlar olarak değil aksine bir birini bütünleyen kavramlar olarak ele almaktadır. Fakat Alkan, Bulaç'la ikisinin ortak buluşma yeri anlamında Bulaç'ın başlığından ayrılmaktadır. Alkan'da kesişme yeri olan bireyselleşme ve "vatandaş" a vurgu siyasal meşruluk anlayışının ortak sağlayıcısı olarak görülmektedir.

"Yeni Laiklik Tartışmaları" başlığı var olan laiklik tartışmalarının yenilenen boyutuna gönderme yapabileceği gibi "yeni" kavramıyla zaman olarak yakına işaret etmek anlamında son zamanlardaki laiklik tartışmalarına işaret edilebilecektir. Başlık, bağlamına ise İslamcı ve/veya muhafazakâr çevrelerin demokrasi ve laikliğin güvencesi olarak ileri sürdüğü değerlerin toptancı bakışla hoşgörü çerçevesinde "Zaten bunlar İslam'da var." indirgemeciliğini almaktadır. Yazara göre bu görüş "hoşgörü" açıklamasının dışında bir adım öteye götürülebilecek bir derinliğe sahip değildir. Dolayısıyla yeni laiklik tartışmaları çerçevesinde ideolojik İslam okumalarıyla bağlantılı dinin muktedirler elinde baskıya dönüşmemesi için laiklik/demokrasi ekseninde uzlaşmaya ihtiyaç vardır.

Akyol'un *"Hangi Laiklik?"* başlığı laiklik modellerine gönderme yapmaktadır. Laikliği tanımlamayla alakalı bahsedilen "katı" ve "ılımlı" laiklik modellerinin oluşturduğu sınıflamada tercih ılımlı olandan yanadır. Bu çerçevede başlıktaki sorunun aynı zamanda tercihi de içerisinde barındırdığı söylenebilir. "Ilımlı laiklik" modelinde ise vazgeçilmez olan demokratik tutumdur. Akyol'un *"Liberal Laiklik!"* başlığının da yine diğer başlığıyla bağlantılı olduğu düşünülebilir. Dönemin AİHM Başkanı Jean Paul Costa'nın türbanla ilgili *"Laiklik durdukça türban yasağı kalkmaz."*[671] sözünü bağlamına alan başlık özgürlükçü bir tutumla uzlaşmayı öne çıkarmaktadır. Tartışılan laiklik tutumlarında saf belirtip bunu öne çıkaran başlıklardan birisi de Acar'ın *"'Pozitivist Değil, Demokratik Laiklik Modeli'"* başlığıdır. Çoğulcu, özgürlükçü ve demokratik bir tutumla uzlaşmada denge arayan bu başlığın 'pozitivist' le katı sekülerleşme okumalarına gönderme yaptığı söylenebilir. Bir noktada pozitivist değil de demokratik bir laiklik anlayışı dinle birlikte laiklik sınırları dahilinde yaşanabileceğinin işaretini vermeye çalışmaktadır. Türkiye bağlamında Anadolu anlayışıyla ifade edilmek istense bu vurgular 'inançlara saygılı laiklik' çerçevesinde *"Anadolu Müslümanlığı ve Türban"* başlığında

---

[671] Akt. Taha Akyol, "Liberal Laiklik!", *Milliyet*, (25 Kasım 2010).

kendini ifade edebilirdi. Dolayısıyla laikliğin gerekliliğinde ve öneminde mutabakata varan başlıklar genel olarak tartışma alanını "*Laikliğin Sınırları Konuşulabilmeli"* başlığının vurgusuna kaydırmış gözükmektedir. Neticede Türkiye'deki laikliğin demokratlaşıp özgürlükçü hale gelmesi çoğunluğu Müslüman bir ülkede kendine özgü bir model yaratabilir. Aksoy'a göre bu model, toplumsal farklılıkların kendileri olarak kamusal alanda kabul edilmeleri, farklı kesimlerin bir arada yaşamaları konusunda devletin hakemlik rolü toplumsal barışın sağlanmasına ve toplumu bir arada tutan değerlerin ortaklaşmasına yol açabilir. Bunlarla birlikte düşünüldüğünde ise artık *'Türkiye Laikliği' Model Olabilir Mi?* sorusu anlamlı hale gelir.

3.2.1.2. Diyalektik Yaklaşımın Mikro Yapısal Özellikleri

3.2.1.2.1. Bir Aradalığı Savunan Yaklaşım (Eklektik)

Modernitenin küresel ölçekte homojen bir biçimde geleneğin yerini alacağı kanısı meta anlatılara paralel eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler daha çok klasik kanıyı reddetme noktasında toplanmıştır. Bu hususla alakalı olarak Gusfield, modernleşme süreçlerinin, "zıtların çatışması" olarak değil de, "her birinin diğerinden bir redde destek aldığı (gelenek ile modernitenin) bir harman" ile sonuçlandığının düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu açıdan farklı geleneksel yönelimlerin modernleşme ile farklı ilişkiler kurmasının yanında baştaki farklılıkların sonuçlarda da farklılıklara yol açacağı savunulmuştur.

Modernite özelinde yeni okumalar, klasik tezin aksine yeni bir durumdan bahsetse de modernite ile modernleşmenin belli bir evrensellik taşıdığı vurgusu[672] baki kalmıştır. Göle'nin Türkiye özelinde yaptığı alan araştırmalarında da öne çıkardığı çoklu-modernite ile ilişkili bu yeni okumalar bu etkileşimde farklı toplumların farklı kurumlar geliştirmesini anlaşılır kılmaktadır. Farklı olanın buluşmasını anlatan bu durum sekülerleşme-din ilişkileri açısından karmaşık olarak görülmüştür. Bir taraftan sekülerleşme yaşanırken diğer taraftan modernite ve din karşılıklı etkileşim içine girmiştir.

---

[672] Bhmabra, s. 70.

Sekülerleşmenin “klasik” ve “yeni” denilen anlaşılışlarını yetersiz bulan bu okuma, bulduğu sonuç gibi kendi teorisini de oluştururken eklektik bir yol tutmuştur. Hem klasik sekülerlesme hem de yeni paradigmaya atıfta bulunarak sekülerlesme ve din olgusunun bir arada, diyalektik bir bağlam içerisinde[673] var olduğunu ileri sürmüştür. Bu açıdan artık sekülerleşme dini değişimin habercisidir, dinin çökerticisi değildir. Dinin kurumsal otoritesinin kapsam alanının daraldığını ileri süren bu paradigma post-modern ortama da gönderme yapmaktadır. Çünkü post-modern ortamda popüler kültürel formlarla ifade edilen dindarlık geleneksel formlardan daha kolay gerçekleştirilebilen ve daha güçlü algılanabilen bir olgu haline dönüşebilmektedir.[674]

3.2.1.2.1.1. Dini Seküler Dünya

Sekülerleşme kuramının daha sistematik ve ampirik olarak temellendirilmiş formülasyonlarını geliştirmeye yönelik çabalar kuramın eksikliklerine dönük eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte Casanova’nın ifadesiyle *“Aydınlanma’nın din eleştirisindeki ideolojik kökenlerinden ayırmak ve sekülerleşme kuramını, seküler ve dini alanların modern özerk farklılaşmasının bir kuramı olarak, modern farklılaşma sürecinin nihai sonucunun dinin sürekli aşınmaya uğraması, gerilemesi ve nihai olarak yok oluşu olacağı tezinden ayırmak mümkün hale gelmiştir.”*[675] Dolayısıyla artık modernitenin sacayakları olarak bilinen akılcılık, sekülerlik ve bireyselcilik olguları Aydınlanma'nın klasik tanımından farklılaşmaya başlamıştır. Köse’ye göre bugün "modern olmak", artık modernitenin sacayakları olarak bilinen akılcılık, sekülerlik ve bireyselcilik olgularını mutlaka Aydınlanma'nın tanımlarıyla algılamayı gerektirmemektedir.[676]

Aydınlanmanın klasik tanımını sarsıntıya uğrattığı varsayılan bulguların gazete köşe yazılarında yazarın ideolojik tutumunun da etkisiyle farklı yorumlandığı görülmektedir. Çalışmanın dini ve seküler unsurların etkileşime açık kalmak kaydıyla bir arada bulunduğu bulgusu dinin dönüşünden seküler bir olgu olarak “kimlik” fikrinin ortaya çıkışına kadar farklı olarak algılanmıştır.

---

[673] Özay, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri,* s. 198.
[674] Ostwalt, “Seküler Çan Kuleleri”, s. 54-55.
[675] Casanova, s. 26.
[676] Ali Köse, “Dinin Geleceği”, *Zaman,* (12 Şubat 2012)

Alatlı'nın, Avrupa'daki özellikle din adamlarının çifte standart tutumlarından dem vurduğu yazısında öne çıkardığı olgu sekülerleşmedir. Ona göre Katolik rahibelerinde kutsallık simgesi olarak saygı duyulan başörtüsünün Müslüman kadınlarında baskı simgesi olarak kötülenmesi, hatta başta Katolik Fransa'da başörtüsünün yasaklanması çabaları sekülerleşmenin göstergesine örnek olarak gösterilebilir. Avrupa'nın kendi dininin dışında kalan diğer dinlerin simgelerine karşı çifte standartlı tutumu, sekülerleşmeyle bağlantılı olarak anılan özgürlük ortamının yokluğuna yormak yerine dindarlaşmanın olmamasına yorulmuştur:

"Dinlerin yükselmekte, dünyeviliğin zayıflamakta olması, Batı toplumlarının dindarlaştıkları anlamına gelmemektedir. Günümüzde yükselen, aslî anlamı değişmiş, ne Tanrı ne de ilâhiyatla uzun boylu ilgisi olan bir din; daha doğrusu, özü itibariyle fevkalâde dünyevi (seküler) bir kavram olan "kimlik" fikridir."[677]

Bir dini kimliğin inşasıyla bağlantılı olarak kurulan "gittikçe sekülerleşildiği" vurgusu yukarıdaki yazının devamı niteliğindeki bir başka makalede bireysel kimliğin inşasına bağlanmıştır:

"Bu insanlar, özlemlerine bireysel kimliklerine sarılmak ve dünya ile doğrudan ve birebir ilişkiler geliştirerek kavuşmaya çalışıyorlar."[678]

Gazetelerde yazar tarafından savunulan görüşlerin, söylemin yeniden üretilme aşamasında o konuda otorite sayılan kişilerin fikirleriyle savunulması sık görülmektedir. Fikrin, okuyucu gözünde nesnellik kazanmasına yardım eden bu uygulama aslında o gazetenin hegemonik tutumuyla alakalıdır:

"Batı dünyasında neler olup bittiğini anlamak için Prof. Kenan Malik'in şu yorumuna kulak vermekte yarar var: "Kör olduğumu sanmıyorum, umarım deli de değilimdir ama 'Tanrı'nın ölümü' ne kadar doğru idiyse, 'dine dönüş'ün de o kadar doğru olduğunu düşünüyorum. Bence, Tanrı, ne o zamanlar/19.yüzyılda/ ölüydü ne de şimdi canlı. Değişen bir şey varsa, o da dinin anlamı. Bugün dinin kucaklanıyor olmasının ne Tanr, ne de dinbilimle ilgisi var; olan biten, 'kimlik' denilen o fevkalade dünyevi sorunun tezahüründen ibaret."[679]

[677] Alev Alatlı, "Batı Dünyasında Neler Oluyor?", *Zaman*, (02 Şubat 2008).
[678] Alatlı, "Batı Dünyasında Neler Oluyor?", (02 Şubat 2008).
[679] Alatlı, "Batı Dünyasında Neler Oluyor?", (02 Şubat 2008).

Bu çerçevede modern dünyada dinin konumu sekülerleşme kavramına yüklenen anlamla alakalıdır. Yukarıdaki alıntılar ayrıca incelendiğinde sekülerleşme; siyasetin dinden kamu alanının bireysel alandan ayrıştırılması, dini inanç ve ibadetlerin zayıflaması, inanç koşullarının dönüşmesi; yani Tanrı inancının bir veri olarak kabul gördüğü, kimse tarafından sorgulanmadığı bir toplumdan bir tercih meselesinden ibaret olduğu topluma dönüşmüş olması hali olarak tanılanmaktadır. Alatlı, "büyük kopuş"a delalet eden bu dönüşüm olgularından birisi olarak "modernite"yi örnek vermektedir.[680]

Sekülerleşmenin inanç koşullarını değiştirmesiyle alakalı tartışmalarda, dinlerin bünyelerine ezoterik ve paranormal inanç unsurlarını alması konu edilmektedir. Sekülerleşme sonucunda yaşananlar Bell'in yetmişli yıllarda yazdığı "Kutsalın Dönüşü" makalesinde vurguladığı aşırı rasyonelleşme, bireyselleşme, sonsuz özgürlük hissi gibi modern gelişmelerden sonra Batı'nın "kutsalın dönüşü"ne şahit olması olayı değildir. Artık kutsalın biçimi değişmiştir. Dini-ruhsal eğilimlerin yaşandığı altmışlı yıllardan sonra yaşananları din sosyologları "büyük uyanış", "oryantal dini uyanış", "yeni dinsel bilinçlilik", "büyük çağdaş dinsel kriz" olarak adlandırmaktadırlar. Fakat bu yönelişlerin ortaya çıkardığı durum klasik olandan farklıdır. Aşağıdaki alıntı bu manada sekülerleşmeden sonra yaşanan dinsel canlılıktaki beklenmeyen gelişmeleri öne çıkarmaktadır:

"Bu dönüşümün ise hem büyük kurumsal dinlere hem de mistik, ezoterik dinsel ya da yarı-dinsel eğilimlere yönelik olarak "iki koldan" yaşandığını söyleyebiliriz. Ancak özellikle gelişmiş seküler toplumlarda ikinci eğilim kendisini beklenilenden daha fazla göstermektedir. Bu yeni dinselliklerin önemli özellikleri ise bünyelerine, geleneksel dinler yanında eski pagan dinlerden, eski mistik din ve medeniyetlerden (Sümer, Babil, Hint, Maya, Budizm), metafizik ya da Hermetik felsefelerden, ezoterik, mistik ve büyüsel akımlardan ve hatta modern bilimden öğeler katabilmeleridir."[681]

Yaşanan durumu Türkiye özelinde "Seküler İslam Türkiye'si" manzarası olarak yoran Atay, laiklik etrafındaki iki zıt kamplaşmanın varlığına rağmen her iki kesimin de sekülerleştiğini iddia etmektedir. Bu manzaranın yorumu, ideolojik bir metazoriyi içerisinde barındırmadığını dile getirmektedir. Kalvenist bir yaklaşımla kullandığı

---

680 Alatlı, "Batı Dünyasında Neler Oluyor?", (02 Şubat 2008).
681 Mustafa Arslan, "'Yeni Toplum'da 'Yeni Dinsellikleri Anlamak*", Zaman*, (23 Aralık 2012).

"Seküler İslam" tabiri ideolojik arka planda bir beklentiyi ifade edebilmektedir. Sekülerleşmenin eklektik tarzda yaşanması, dini olanla seküler olanın etkileşimini bahsedilir kılsa da bunun dinde Weber'in iddiasıyla Protestanlık benzeri bir sonuca götüreceği tartışmalıdır:

"'Seküler' diye tanımlanan toplum kesiminin dinsiz-inançsız olmaması gibi, dindar-muhafazakâr toplum kesimi de 'sekülerleştikçe sekürleşmekte'.

Öyleyse 'seküler İslâm' tabirinde itiraz neye? ... Muhtemelen, tabirde içkin 'reform'ist motivasyona… Aslında hâlihazırda 'vakıa' durumundaki değişmeyi belli yorumlar seti üzerinden kavramsallaştırmaya… Yani 'yaşanan'ın adını koymaya…"[682]

Sekülerleşme-din ilişkilerini çözümleyen tartışmalar mevcut durumun dolaylı olarak "*Evrenselleştirilmiş Klasik Sekülerleşme Tezi*" ile açıklanacağını da ima etmektedir. Ertit'in bulgular çerçevesinde Türkiye'nin sekülerleştiği sonucu Yayla'nın makalesine konu olmuştur. Ertit'in fikirlerini benimser gözüken yazar, laiklik ve sekülerleşme ayrımlaştırmasında içsel sekülerleşme durumunu Müslümanlar için bir şans olarak görmektedir. Bu noktada Ertit'ten farklılaştığı düşünülen yazar, Türkiye'de "dindarlaştırma" tartışmalarının hatırlattığı üstten müdahale tarzı uygulamalara da sekülerleşme adına karşı çıkmaktadır:

"Ertit'in bu tespitleri bize anlatıyor ki, sekülerlik kendiliğindenken, bir merkezî otorite tarafından tasarlanmaz ve uygulanmazken, laiklik bir kurmadır. Bu kurma, Türkiye'de olduğu gibi, eğer iyi yapılmazsa ve din özgürlüğünün aracı olarak görülmez ve uygulanmazsa dindarların hak ihlâllerine uğramasına ve sisteme yabancılaşmasına hatta düşman olmasına yol açabilir. Sekülerleşme ise, dindarlara yeni meydan okumalarla hesaplaşmak ve inanç ve değerlerini yeni şartları kapsayacak yorumlara tabi tutmak için şans verir. Bunu böyle görmeyip faili olmayan sekülerleşmeye devlet üzerinden savaş açmak dini renkli otoriteryen hatta totaliteryen bir siyasal yapılanmanın ortaya çıkmasına yol açabilir."[683]

Sekülerleşmenin katı bir çerçevede algılanması yerine, seküler ve kutsal olanın kutuplaşmaya gitmek zorunda kalmadan birbirini etkileyebilecekleri bir süreç olarak algılanmasında öne çıkan unsurlardan birisi de çevrenin merkeze hareketidir. İbn

[682] Tayfun Atay, "İçi Seküler, Dışı Selefi Bir 'Garabet'!", *Radikal*, (31/01/2015).
[683] Atilla Yayla, ""Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi"", *Yeni Şafak*, (17.03.2015).

Haldun'un "asabiyet"[684] teorisini hatırlatan bu yorumda çevre, merkeze yerleşirken değerlerini de beraberinde getirdiği vurgulanır. Edward Shils'in sosyal bilimler literatürüne kattığı düşünülen "merkez-çevre" kavramlarına Mardin'in eserlerinde de sıkça rastlanır. Gazetelerdeki yorumlarda çevrenin dikey hareketi orta sınıflaşmaya neden olmuş, bu da seküler değerlerin özümsenmesini getirmiştir:

"Bu süreçte, eskiden "kenar"da duran sessiz, yoksul yığınlar "merkez"e geliyor; şehirlerde okuyor, iş tutuyor, sınıf atlıyor. Değerlerini de beraberlerinde getiriyorlar; kültürel farklılıklar ortaya çıkıyor. ... Orta sınıflaşma sekülerleşmeyi, refah ve özgürlük gibi dünyevi değerleri de güçlendirir."

Akyol'a göre[685] modernleşme ve rasyonelleşme demek, şehirleşme ve orta sınıflaşma demektir. Kendi değerlerini de beraberinde "merkez"e getiren çevre bu toplumsal değişime paralel artık demokrasi istemektedir. Her şeye *"devletin karışmamasını"* istemektedir. Neticede bu değişimler demokratikleşmeyi ve sivilleşmeyi doğurmaktadır. Böyle bir değişimden geçen Türkiye, Akyol'un tabiriyle, en büyük toplumsal modernleşme sürecini yaşamaktadır. Böyle bir değişimde seküler ortamı en iyi yorumlayan parti olarak AKP görülmektedir. Haliyle AKP üzerine yapılan çalışmalarda araştırmacılar daha çok AKP'nin İslamcı köklerine yönelmek yerine piyasadaki tahakkümüne yönelmişlerdir. Mert'in ifadesiyle *"AKP iktidarı, İslami fundamentalist değil, piyasa fundamentalisti idi:"*[686]

"Din devletini reddeden ama dinine saygı isteyen, "demokratik laikliği" benimseyen, türban yasağının kaldırılmasını talep eden, "işlerin iyi gitmesine" büyük önem veren çok geniş kitledir "ortalama vatandaş" tipi... En çok AKP'ye oy verdiği belli. Alternatifi de henüz yok! Çünkü, milyonlarca "ortalama vatandaş"tan ve her bölgeden oy alan bir sosyal demokrat parti yok Türkiye'de, maalesef."[687]

Tabir yerindeyse çevrenin merkeze yönelmesinden farklı sonuçlar bekleyenler açısından bu değişim bazıları için hayal kırıklığı yaratmıştır. Köşe yazılarına bu

---

[684] A. Ezeli Azarkan, "İbn Haldun'un Devlet Görüşü (Yönetimler Döngüsü)", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 4, (http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067895), (Erişim Tarihi: 09.02.2015).
[685] Akyol, "Orta Sınıf Geliyor", (18 Mayıs 2007).
[686] Nuray Mert, "Arpa Boyu Yol Gitmişiz", *Radikal*, (10 Mayıs 2007).
[687] Taha Akyol, "'Ortalama Türk'ün Partisi?", *Milliyet*, (12 Mayıs 2008).

kızgınlıkları yansıtan yazarlar iç eleştirel bir tutumla konuyu ele almışlardır. Vardıkları sonuç ise rejimle bütünleşmiş bir dindar kesim:

"Bugün dindar kesimde, salt geleneksel ögelerden tutun da, geleneksel değerlerle modernizm arasında bocalayan ve hala İslami çerçeve içinde kaldığını iddia eden cüretkar modernistlere ve nihayet kendilerini artık dindar hissetmeyenlere kadar rengarenk skala dilimleri karşımıza çıkıyor."

Yazar "bir kesim" olarak bahsettiği zümrenin değişiminden de mutlu görünmemektedir:

"... On yıllardan bu yana, rejimin ithamlarını savuşturmak için kullanılan modern argümanlar artık içselleştirildi. Bir kesim, "Hayır, derdimiz şeriatı getirmek, cihat etmek değil, biz zararsızız" diye diye zararsızlaştı. Cumhuriyet rejiminin söylemleriyle aralarındaki makas kapanayazdı." Bu daralma ise yazarı *"Bence Cumhuriyet değil, Cumhuriyet rejiminin söylemleri el değiştiriyor."*[688] sonucuna götürmektedir.

Akyol'un orta sınıflaşmanın sonucu olarak gördüğü dinin yok olmadan seküler değerlerle bir aradalığına işaret eden değişimlerin, "muhafazakarlık"[689] üzerine yapılan araştırma sonuçlarına da yansıdığı görülmektedir. Uçların ortada buluşması ideolojik sivrilikleri törpüleyebileceği gibi cemaatçi toplumdan cemiyetçi topluma doğru bir değişimi de hızlandırmaktadır. 2006 ve 2012 yıllarında yapılan araştırmada karşılaştırmalı sonuçlarda "muhafaza edilmesi gereken en önemli siyasal değer" olarak "dayanışma, eşitlik, özgürlük" tercihleri arasında "dayanışma"da azalma olurken "özgürlük"te 5 puanlık artış olduğu görülmüştür. Bu da muhafazakar kesimde bir "bireyselleşme" arayışının olduğunu göstermektedir. Bu sonuçları sekülerleşme üzerinden olumlayan Aksoy, Türkiye'nin bir normalleşmeden geçtiğini söylemektedir:

Toplum seküler bir süreç içinden yeni bir muhafazakârlık inşa ediyor. ... Genel kanaat 10 yıllık AK Parti dönemi "Türkiye"de muhafazakârlaşmanın arttığı" yönündedir. Oysa araştırmalar bunu doğrulamamaktadır. Artış gibi görünen muhafazakârlaşma değil, muhafazakâr görünürlüğün kamusal alanda artmasıdır. Kamusal alana çıkma sekülerleşmenin kendisidir. Bu açıdan sekülerleşme, normalleşmeye katkıdır. Bu süreçte

[688] Özlem Albayrak, "Cumhuriyet Müslümanı", *Yeni Şafak*, (20 Temmuz 2010).
[689] Burada konu edinilen muhafazakarlık araştırması; "Hakan Yılmaz, *Türkiye'de Muhafazakarlık: Aile, Cinsellik, Din*, Açık Toplum Vakfı ve Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2012."

önemli olan, muhafazakârlığın artıp azalması değil, muhafazakârların siyaseten yerelden merkeze farklılıklarla bir arada yaşama kanallarını açık tutmasıdır. Yani muhafazakârların demokratlaşmasıdır.[690]

Durkheim'in dinsiz bir gelecekten ziyade "dini değişim" olgusuyla sekülerleşmeye yaklaştığı söylenebilir. Post-modern dönemde dini değişimle paralel giden gelişmelerden birisi de kitle iletişim araçlarının öneminin artmasıdır. 1960'lı yıllardan itibaren gelişen kitle iletişim araçları beraberinde "elektronik kilise" (electronic church) veya daha genel anlamda "elektronik din" (electronic religion) gibi kavramları kullanıma sunmuştur. Bu kapsamda, halkı dini konularda aydınlatmak iddiası ve amacıyla yapılan özel televizyon ve radyolarda program yapan, gazetelerde köşe yazıları yazan kişiler için de "medya vaizi" (media minister, media preacher) kavramı kullanılır olmuştur. Bu gelişmeler; dinin elektronik bir nitelik kazanması anlamına geldiği, sekülerleşmenin dini yok edemeyeceği, dinin ortaya çıkan yeni ve modern durumlarda bile bir şekilde kendine yer edineceği gibi anlamlara gelebileceği[691] gibi aynı zamanda dini olanla seküler olan arasında bir kaynaşmaya işaret etmektedir.[692] Medyanın devreye girmesi köşe yazılarında biz-öteki ayrımlaştırmasında farklı yorumlanabilmektedir. Sekülerleşmenin İslam'da Protestanlaşmaya yol açıp açmayacağı tartışması cevabını biz-onlar ayrımında bulur. Kutsal kaynaklara erişim olanaklarının Katoliklerde ve İslam'da farklı olması sekülerleşmenin Kutsal üzerindeki etkisini farklılaştıracağı varsayılır:

"Bu sürecin İslam'ın Protestanlaşması türünden bir gelişmeye yol açabileceği kaygıları sıklıkla ifade ediliyor ama unutulan bir şey, İslam'ın temel kaynaklarının yorumu konusunda Katolikliğe benzer bir tekelin bulunmadığıdır. Kur'an'ın herkes tarafından okunuyor olması zaten bizzat İslam'ın kendi iç mantığının ve söyleminin teşvik ettiği bir şeydir. Aynı kitabın herkes tarafından kolaylıkla erişilebilir olması, kitabi bir söylemin kabul görmesi kendi içinde mantıklı ve tutarlı otorite kaynaklarını üretiyor zaten."[693]

Modern dünyada dinin "gayr-ı hususileştiği" tezi, dini geleneklerin gerek modernleşme teorilerinin gerekse sekülerizasyon teorilerinin kendilerine biçtiği marjinal ve hususileşmiş rolleri kabullenmeyi reddettiklerini vurgular. Ortaya çıkan sosyal

---

690 Murat Aksoy, "Muhafazakârlık: Hem Modern Hem Seküler", *Yeni Şafak*, (09 Ekim 2012).
691 Kirman, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 29.
692 Ostwalt, "Seküler Çan Kuleleri", s. 47.
693 Yasin Aktay," 4. Din Şürası, Diyanet ve Protestanlaşma", *Yeni Şafak*, (17 Ekim 2009).

hareketlerin özünde dini olması veya seküler uzmanların devletin ve piyasa ekonomisinin meşruiyetine ve otonomisine din adına meydan okuması bu karmaşık duruma örnek sayılabilir. Dinle siyasetin iç içe geçmesine işaret eden bu teorinin sonuçları açısından frenlenmesi tartışmaları köşe yazılarına konu olabilmektedir. Küreselleşme bağlamında dış dünyayla temasta olan güçlerin ittifakı bu iç içelikten doğacak tehdidi engelleyebilecektir. Ayrıca yükseldiği düşünülen Müslüman burjuvazinin çıkar amaçlı olsa da dünyaya açılımı yerelle küresel olan arasında bir uzlaşmayı doğuracaktır. Ayrıca uluslararası anlaşmalardan içeriği açısından liberal demokratik hukuki olanların devlet adına imzalanması dışlayıcı bir din anlayışının demokratik yolla yaygınlaşmasına karşı tampon olabilecektir:

“Yeni yükselen Müslüman burjuvazinin bile (laik) Batı dünyası ile entegre olmaktan ekonomik çıkarı var. Bu ittifak, Şeyla Benhabib’in de söylediği gibi, “demokratik çoğunlukların iradesi ve kanaat oluşumunu kozmopolit normlarla buluşturarak demokratik bir yenilik” sağlayabilir. Bu grupların yerel bağlamda “demokratik çoğunlukların” dini eğilimleriyle, küresel bağlamla desteklenen kozmopolit laiklik normlarının arasını bulma ihtimali var. İhtiyatlı olmak için nedenler ve iş başındaki çatışan güçleri beceriyle uzlaştırma gerekliliği söz konusu.”[694]

Sekülerleşme üzerine gazete köşe yazılarındaki tartışmalarda dinle karşılıklı iyi/kötü ikiliğine bağlı olarak sterotipleştirme yerine din ile sekülerleşmenin beraberliğini konu alan örnekler fazladır. Birçok köşe yazarı tarafından da bu örnekler bu doğrultuda değerlendirilmektedir. Aslında bu değerlendirmelerde ideolojik olarak çıkarımlar gazetelerin hegemonik yapısına göre farklılaşabilmektedir. Netice aynı noktaya varıyor hissi verse de sular farklı değirmenlere taşınmak istenebilmektedir. Seküler bir zihniyete sahip yazar iç içelikten bahsederken zihni arka planda “Yaşasın dindar kesim de sekülerleşiyor; bizim istediğimiz noktaya geldiler.”i vurgularken muhafazakar ve bazı İslamcı zihni arka plan ise AKP özelinde eleştirileri savuşturmayı öncelemektedir. Yani gelinen nokta itibariyle bir taraf sekülerleşmenin gelişmesini sevindirici bulurken diğerleri dinin görünürlüğünün artışını güzel gelişme olarak değerlendirebilmektedir.

[694] Yeşim Arat, “Türkiye'de Din, Siyaset ve Cinsiyet Eşitliği: Demokratik Bir Paradoksun İşaretleri Mi?”, Çev., Murat Uyurkulak, *Radikal,* (19/11/2010).

Aktay, AKP üzerinden girdiği sekülerleşme tartışmasında iktidar ve muhalefet ekseninde kaydedilen resimleri de bir bakıma dindarlık ve dünyevilik hikayesinin resimleri olarak görmektedir. Muhalefet sürecindeyken daha dindar bulunanların iktidar sürecinde dindarlıklarının azaldığı, dünyevi ilgilerinin merkeze oturduğu eleştirilerinin vardığı noktayı normal bir süreç olarak görmektedir. Bu durumu İbn Haldun'un "asabiye" ve Weber'in "karizma" kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır:

"Muhalefet dönemindeki heyecanın iktidar döneminde aynı şekilde sürmesi işin tabiatına aykırı. İbn Haldun olsa bu durumu asabiyenin iktidara (şehre) yerleştikten sonra azalmasının doğal bir görünümü gibi değerlendirir. Max Weber olsa başlangıçta büyük fedakarlıklarla, samimiyetle, heyecanla yürüyen karizmatik bağlılığın, belli bir başarı seviyesinin ardından rutinleşmeye başlamasının doğal sonuçları olarak alır. Rutinleşme, her başarılı karizmatik hareketin bir aşamasında başa gelen bir durum.[695]

Dindar kesim açısından sekülerleşme süreci Kirman'ın söylemiyle modern hayata konumlanmayı ifade etmektedir. Bağlam "Arap Baharı"na geldiğinde bu sosyal hareketler İslamcı düşüncede seküler olmaktan ziyade ideal olan bir İslam devriminin başlangıcıdır. Burada ideolojiler, sosyal hareketleri yorumlarken "ümit" bağlamında farklılaşabilmektedir. İslamcı ideoloji açısından olumlu sayılan bir gelişme "Müslümanlara" mal edilirken bu süreç istenmeyen yöne döndüğünde ise "öteki"nin müdahalesi olarak okunmaktadır.

Roy,[696] Arap Baharı olarak isimlendirilen hareketleri değerlendirirken harekete katılanlara bakarak post-İslamcı bir nesilden bahseder. *"Onlara göre, 1970 ve 1980'lerin büyük devrimleri mazide kalan atalarının işleridir. Bu genç neslin üyeleri ideolojiyle ilgilenmez; sloganları çıkarcı ve somuttur. "İrhal!" ya da "Hemen defol!" derler. 1980'lerde Cezayir'deki seleflerinin aksine, İslam'ın bir albenisi de yok. Daha da ötesi yozlaşmış diktatörlüğü yadsıyıp demokrasi çağrısı yapıyorlar. Bu, göstericiler laik demek değil; fakat laik siyasi alanda hareket ediyorlar. İslam'ı daha iyi bir dünya yaratmaya yetkin bir ideoloji olarak da görmüyorlar."* Seküler değerlerle buluşmuş bu nesil çoğulculuğu öncelemekte ve bireyselliğini öne çıkarmaktadır. Eğitim seviyesi yükselen bu nesil modern iletişim araçlarıyla kanalize olabilmektedir. Dolayısıyla Roy, bu genç

---

695 Yasin Aktay, "Sekülerleşmenin Öznesini Arayacaksak", *Yeni Şafak*, (13 Ağustos 2012).
696 Oliver Roy, "Bu Bir İslami Devrim Değildir!", Çev.: Oguz Eser, *Timeturk,* (17th February 2011).

insanlar için "*Ne İran'ın ne de Suudi Arabistan'ın onlar için bir cazibesi yok.*" demektedir. Dolayısıyla Arap Baharı'nı tetikleyen ekonomik, siyasal yoksunluklar karşısında kitleleri sokağa döken baskı ve adaletsizliklere karşı bir isyan olarak görülse de Mısır örnekli sadece "Mübarek gitsin"den öteye geçmeyen bir tepkisellikle sınırlı[697] olduğu değerlendirmesi doğru gözükmemektedir.

Roy'un seküler bir hareket olarak yorumladığı "Arap Baharı" sekülerleşme-din ilişkisi açısından yukarıda bahsedilenlerin dışında şu özellikleri içerisinde barındırmaktadır:

I) Birçokları inançlı kişiler; fakat inançlarını siyasi taleplerinden ayrı tutuyor. Bu bağlamda, hareket "laik"tir.

II) Dini yaşantının bireyselleştiğinin kanıtıdır.

III) Siyasi radikalizmi son otuz yıldır Arap dünyasında meydana gelen yeniden-İslamlaşmaya bağlamak bir yanılgıdır.

IV) Sosyal ve kültürel yeniden İslamlaşma- başörtüsü ya da peçe takılması, cami sayısının artması, imamların ve Müslüman televizyon kanallarının artması- militan İslamcıların müdahalesi olmadan meydana geldi ve aslında üzerinde kimsenin tekeli sevmediği "dini bir pazar" açtı. Özetle İslamcılar, 1980'lerde kamusal alanda dini özgürlük üzerindeki sıkı hâkimiyetlerini kaybetti.

V) Batı'da büyük, yeşil yeniden-İslamlaşma olarak görülen şey aslında İslam'ın sıradanlaştırılmasıdır. Fast-food'dan kadın modasına kadar her şey İslami olmuştur. Bununla birlikte dindarlığın şekilleri ve yapıları bireyselleşmiştir.

Gazete köşe yazılarında Arap Baharı için, Roy'un yorumu doğrultusunda, seküler olan değerlerin Müslüman kesimle de buluştuğunu vurgulayan yazılar mevcuttur. Özellikle Akyol, Arap dünyasındaki değişimi yorumlarken bunun temelini "küresel güçlerin gizli planları" ndan ziyade Müslüman kesimdeki değişime bağlamaktadır. Bu gelişmelerin "İslam rönesansı" olarak nitelenebileceğini belirten yazar için netice Arap İslam toplumlarının bir Rönesans sürecine girmeleridir. Fakat bu süreç 'Devrimci İslam' süreci değildir:

---

[697] Akif Emre, "Cemaat-Parti İkilemi", *Yeni Şafak*, (24.05.16).

“Toplumlarda eğitimin, şehirleşmenin, orta sınıflaşmanın ve iletişim araçları sayesinde dünyadaki refah ve özgürlükler konusunda ‘farkındalığın’ gelişmesi vardır. Böylece “burjuva değerler” yani bireysel özgürlük, kadın eşitliği, ekonomik rasyonellik, demokrasi gibi kavramlar, sokakların özlemi olarak kalmayıp İslami düşüncelere de girmektedir.” [698]

21. yüzyılın en önemli tarihi olaylarından birisi sayılan “Arap Baharı”yla birlikte Ortadoğu’da yaşanan dönüşümün Türkiye tarafından da dikkatle izlendiği söylenebilir. Hatta bölge halklarının demokrasi, yönetimde şeffaflık ile hukuk devleti taleplerine destek verildiği[699] sıklıkla dile getirilir. Bundan devrimi gerçekleştirdiği düşünülen Ortadoğu ülkeleri de rahatsız değildir. Türkiye’de özellikle olaylara “İslami devrim” olduğu çizgisinden bakanları da fazlasıyla memnun etmiştir. Fakat Türkiye’nin bölgeye yönelik ziyaretlerinin Mısır ayağında, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın yaptığı laikliği savunan konuşması içte ve dışta bir tartışma yaratmıştır.

Gazetelerin, özellikle hükümete yakın gazetelerin, ilk etapta bu çıkışı savuşturmakta bocaladıkları görülmektedir. Devrim sonrası Ortadoğu ülkelerindeki kurulacak rejimlerde bir beklenti içinde oldukları yazılara yansımaktadır. Bu çerçevede o ülkeler için laiklik ötekileştirilmek istenirken bu çağrıda hikmet aranmıştır:

“Başbakan Erdoğan''ın laiklik vurgusunu hem dünya kamuoyuna hem de yeni anayasa yapmanın arifesindeki ülkemizin kamuoyuna verilen bir mesaj olarak okuyorum. Yoksa Başbakan Erdoğan önerdi diye bu ülkelerin kendi iç dinamiklerini bir yana bırakıp, yeni anayasalarını salt bu tavsiye üzerinden kuracaklarını düşünmüyorum; Başbakan Erdoğan''ın da etkisini bu kadar abartmadığına eminim.” Bu çerçevede laiklik ile sekülerizm ayrımlaştırmasına gidilerek laikliktense sekülerizmin bir nebze daha iyi olduğu vurgulanmaktadır: *“Kısaca laiklik, devleti vatandaşın tercihlerinden üstün görerek dine karşı korurken; sekülerizm devletin vatandaşın tercihlerini ezmesine müsaade etmeyerek dini devlete karşı korumaya alıyor. Bu yüzden laik ülkelere nispetle seküler ülkelerde Müslümanlar daha özgür yaşam alanları tesis edebiliyor.”*[700]

---

[698] Taha Akyol, “İslam Nereye?”, *Milliyet*, (23 Şubat 2011).

[699] Hasan Duran ve Çağatay Özdemir, “Türk Dış Politikasına Yansımalarıyla Arap Baharı”, *Akademik İncelemeler Dergisi* (Journal of Academic Inquiries) Cilt/ Volume: 7, Sayı/Number: 2, Yıl/Year: 2012, s. 188.

[700] Hilâl Kaplan, “Başbakan Erdoğan'ın Laiklik Çağrısı”, *Yeni Şafak*, (19 Eylül 2011).

Başbakan'ın Ortadoğu ülkelerine laiklik tavsiyesi aynı zamanda İsrail'e karşı sadece siyasi ve askeri alanda değil, söylemsel düzeyde de bir meydan okuma, onun elinden "bölgedeki tek demokrasi" olma imtiyazını[701] da alma girişimi olarak da yorumlanmıştır. Dolayısıyla içte ve dışta bir denge unsuru olma görevi laikliğe düşmüştür. Söylemdeki hikmet sosyal mesajla sınırlandırılmaya kalkılsa da reelde olan laik kavramının ötesine geçmiştir. Kaplan'ın "*Sekülerizme ikna olmamak kolay, ya sonra?"* sorusu bu çerçevede düşünüldüğünde anlamlı olabilecektir:

"Başbakan Erdoğan"ı ağzından laiklikle alakalı olumlu bir cümle çıktı diye yerden yere vurmak siyaseten en kolay ve rahat pozisyondur. Esas zor olan, siyasal dinamikleri hesaba katarak toplumsal dinamiklere kulak vermek ve bu toplumsal dinamiklerin köklerini hesaba katarak onları müspet olana doğru yönlendirmeye çalışmaktır; Ak Parti"nin eksiğiyle yanlışıyla yıllardır yapmaya çalıştığı gibi… Kısaca, sekülerizme ikna olmamak kolay, ya sonra?[702]

"Arap Baharı"na dönük laiklik tartışmalarına bakışın, ele alınan gazetelerin kubbe ideolojisi çerçevesinde farklılaştığı görülmektedir. Bu bağlamda yazıların ideolojik perspektiften sosyal mesajı ihmal etmediği görülmektedir. Din-sekülerleşme ilişkileri açısından ise ideolojilerin seküler değerleri işlevselleştirmesi oranında laiklik ve sekülerleşmeye bakışın değiştiği görülmektedir. Konu açısından ise gelinen noktanın bakıştaki niyetten ziyade uçlardan ortaya doğru kayışı ifade ettiği söylenebilir.

Gazetelerdeki dini-seküler olanın yan yanalığını ifade eden yorumlara birçok örnek daha eklenebilir. Dukheim'in profan-kutsal ayrımı cumhuriyetle birlikte Türkiye'de pozitivist sosyoloji yaklaşımıyla zıtların çatıştığı iki farklı alanı ifade ettiği gazetelerde ifade edilse de İslam'ın Cumhuriyet'in dayandığı yerel kodlardan birisi olduğu gerçeği bu ayrıma yüklenen anlamı dışlamaktadır. Dönemin başbakanı tarafından *"Tek Yürek; Kurban Bayramınız ve Cumhuriyet Bayramınız kutlu olsun."* söylemi Kızılay"ın *"Kurban İbadettir."* mesajı Türkiye"nin eski-yeni zıtlık durumundan ziyade profan ile kutsalın bir aradalığında uzlaşmanın arttığını ifade etmektedir. Çünkü Yıldırım'ın da belirttiği gibi bu

---

[701] Yasin Aktay, "Arap Baharı'nda İslam ve Laiklik Tartışması", *Yeni Şafak*, (19 Eylül 2011).
[702] Hilâl Kaplan, "Sekülerizme İkna Olmamak Kolay, Ya Sonra?", *Yeni Şafak*, (21 Eylül 2011).

çağrı, iki bayramın ve iki pratiğin beraberliğini, yan yanalığını ve el ele tutuşmuşluğunu anlatmaktadır.[703]

3.2.1.2.1.2 Dini Canlanma ya da Sekülerleşme: Çoğulculuk

Çoğulculuk genel anlamda bir öğreti olarak felsefe, din ve siyaset alanlarında farklı eğilimlerin varlıklarını barış içinde bir arada sürdürmesine imkan veren bir duruma işaret etmektedir.[704] Dini çoğulculuk ise, dinle topluluğun özdeş olduğunu ifade eden geleneksel yapıyı yıkmaya çalışan birçok kaynaktan[705] beslenmektedir. Sekülerleşme gibi yeni bir duruma işaret eden çoğulculuktan anlaşılması gereken kaynaklarda ele alınan konu itibariyle farklılaşabilmektedir.

Modernleşme, sanayileşme ve şehirleşme gibi sekülerleşmeyle bağlantılı süreçler, sosyal sınıflar arasındaki teması, ilişkiyi ve etkileşimi azaltarak beraberinde sosyal parçalanmışlığı getirmiş, kültürel çoğulculuk ve dini grupların doğmasına sebep olmuştur.[706] Dolayısıyla çoğulculuk, aynı devlet veya siyasi idare çatısı altında muhtelif dini grup ve mezheplerin yer alması hadisesini ifade etmektedir. Aynı zamanda çoğulculuk; aynı milletin veya aynı kültür dairesine mensup kişilerin farklı din ve mezheplere mensubiyetine ve bundan kaynaklanan sosyal süreçlere de[707] vurgu yapmaktadır.

Türk basınında çoğulculuk konusu daha çok özgürlük, liberalleşme ve demokratikleşmeyle birlikte ele alınmaktadır. Türkiye gündemine dair şeriatın gelme ihtimalinin antitezi olarak görülen sekülerleşmenin arttığının[708] göstergesi olarak liberalleşme, özgürlük ve demokratikleşme gösterilmiştir. Bu bakış açısı, çoğulculuğu sekülerleşmenin sonucu olarak yorumlayan sosyologların görüşleriyle benzeşmektedir. Gelişen dinin bireyselci formları "büyük hikayelerin sonu"nu getirirken çoğulcu yapılarla aslında dünyanın çekiciliği bir kesinlik olarak ortaya çıkmıştır.[709] Örnek olarak, türban bağlamında çoğulculuk tartışılırken ayrışmaya, çeşitliliğe izin vermeyen bir bütünden

---

[703] Ergün Yıldırım, "Erdoğan ve Durkheim", *Yeni Şafak*, (28 Ekim 2012).
[704] Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, s. 74.
[705] Bodur, "Dini Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma", s. 21.
[706] Bodur, "Dini Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma", s. 22.
[707] Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 273.
[708] Taha Akyol, "Muhafazakar Toplumda Dindarlık ve Laiklik", *Milliyet*, (19 Kasım 2009).
[709] Swatos - Kivisto, *Encyclopedia of Religion and Society*, s. 455.

ziyade farklılıklar içerisinde özgür bir ortamda eşitlik esas alınır. Fakat türban meselesinin çözümüne dair söylenen bu çözümü uygulamayanların tutumunu gücün eşlik ettiği Gramsci'nin hegemonyası ifade etmektedir:

"Çağdaş olmak istemek vazgeçilemez ve anlaşılır bir arzu. Kolay anlaşılamayan, içinde bulunduğumuz zamanın ruhu, yerel ve küresel toplumsal koşulların dinamikleri. Çağdaş olmak, topyekün (toplumun tamamının hep birlikte ve eşzamanlı), ama yekvücut (ayrışmaya, çeşitliliğe izin vermeyen bir bütün) olmaksızın demokratikleşmek demek. Çoğulculuğun; çoğunluğa, azınlığa ve hatta tekile eşit olanaklar sağlayarak yönetimi demek. Sanırım esas sıkıntı, çağdaşlık adına, kendinin modernist hegemonyasının çağ-dışılığı ve baskıcılığı ile yüzleşememekte."[710]

Gazete köşe yazılarında orta sınıflaşmanın sekülerleşmeyi ve çoğulculuğu[711] getirdiği genel kabul olarak ortaya çıkmasına rağmen bazen farklı bakış açıları da kendisini göstermektedir. Bu iki kavramın paralel olarak değil de birbirinden bağımsız ele alınması yine sekülerleşme teorisiyle kendisine açıklık kazandırabilecektir. Katı sekülerleşme teorisine zıt olarak dini canlanmadan bahseden sekülerleşme teorisi çoğulculuğu (dinsel çoğulculuğu) dini canlanma olarak ele alırken sekülerleşmenin gerilediğini iddia eder. Bu çerçevede Alpay, çoğulculuğu modernleşmeyle bağlantı kurarak anlatmasına rağmen bu süreci laikleşmenin (kastedilen sekülerleşme) artışı olarak ele almamaktadır. Berger'e dayandırdığı yazısında konuyla ilgili vurgulananlar şunlardır:

"Modernleşme, yani yayılan kentleşme, sanayileşme, artan eğitim, sağlık, ulaşım, iletişim imkanları laikleşmeye değil ama, hemen her yerde yeni düşünceler, yeni inançlar, yeni hayat tarzları şeklinde tezahür eden çoğullaşmaya (pluralisation) yol açtı."

Altay'ın çoğulculuğu sekülerleşmeden bağımsız olarak düşündüğünü, aynı makalenin şu bölümü de delillendirmektedir:

"*Eğer devlet, orta alanı güçlendirmek istiyorsa, din ve inançlar üzerinde tekel kurulmasını engellemelidir. Herkese din ve vicdan özgürlüğü tanınması, yani inançların bir arada, yan yana yaşaması, farklı inançların var olabileceğinin bilinmesi toplumda*

---

710 Aydan Gülerce, "Çağı Türbanla Yakalamak", *Radikal*, (18 Şubat 2008).
711 Taha Akyol, "'Yeni' Orta Sınıf", *Milliyet*, (22 Mayıs 2007).

fanatizmin önlenmesine, liberal demokratik düzen açısından vazgeçilmez olan, hoşgörü ve farklılığa saygı kültürünün yayılmasına hizmet eder.”[712]

Yine Alpay'ın diğer bir makalesinde dini canlanmayla ilgili Berger'in ve Luckman'ın görüşleri verilmektedir. Özellikle Berger, fikri dönüşümünden sonra sekülerleşmenin gerileyişini sık vurgulayan kişilerdendir. Dini canlılık Amerika bağlamında dini piyasa modeline bağlı kalınarak açıklanmaktadır; fakat bu örneğe uymayan Avrupa'nın durumunu ise Davie'nin "believing without belonging" (bağlanmadan inanmak) kavramsallaştırması ifade etmektedir:

“İslam dahil bütün dinlerin kimi köktenci (yenilenmeye tümüyle kapalı), kimi gelenekçi, kimi modernist (günün gerekleriyle bağdaşan) yorumları vardır. Toplumun modernleşmesine ve demokratikleşmesine önem verenlerin, modernist dini akımlara husumet değil saygı göstermesi gerekir. Siyasal çoğulculuk nasıl siyasal bağnazlıkları marjinalleştirir ise, dinsel çoğulculuk da dinsel bağnazlığın marjinalleşmesini sağlar. Dini inançlara baskı ise, radikal, köktenci tepkileri teşvik eder.”[713]

Çoğulculuk her ne kadar dini canlanmanın göstergesi olarak ele alınsa da sekülerleşmenin artışına eşlik eden bir kavram olarak daha fazla ön plana çıkarılmaktadır. Olgunun gerek sekülerleşmenin sonucu olarak düşünülmesi durumunda gerekse kutsal ile sekülerin çatışmasına endekslenmesi durumunda çoğulculuğun sekülerleşmeyle birlikteliği diyalektik formda devam ediyor gözükmektedir. Bu bağlamda Bodur'un da vurguladığı gibi dini grup ve hareketlerin canlanması ister sekülarizasyon sürecinin bir sonucu olarak kabul edilsin isterse sekülerleşme teorisine karşı bir delil olarak gösterilsin toplumsal değişimin dinamiği olarak dini değerlerle seküler değerler arasında bir diyalektik süreç ya da diyalogun varlığı açıkça görülmektedir.[714]

3.2.1.2.1.3. “Seküler Dindarlık”

Sekülerleşmenin ikili zıt versiyonuna dönük okumalardan birisi modern toplumlarda seküler bir eğilim olduğunu gösteren ampirik veriyle meşgulken diğer okuma farklı verilerle aynı toplumlarda canlanan bir dindarlığı belgelemektedir. Fakat özellikle son zamanlarda dikkat çeken üçüncü bir bakış açısı ise dünyanın hem dini hem de seküler

---

[712] Şahin Alpay, “Din ve Vicdan Özgürlüğü Hayatidir”, *Zaman*, (25 Nisan 2009).
[713] Şahin Alpay, “Laikçilik Bilimle De Bağdaşmıyor”, *Zaman*, (27 Şubat 2010).
[714] Bodur, “Dini Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma”, s. 23.

olduğunu dillendirmektedir. Dindarlıktaki görünürlüğün artışını dini canlılık olarak alan okuma, modern toplumların seküler boyutlarının muhtemelen kaybolacağını varsaysa da onların içinde yaşanılan küresel ekonomiye ve kültüre oldukça entegre olduğu[715] gerçeğini atlamış gözüküyor.

Toplumlara entegre seküler boyutlar melez bir kültüre işaret etmektedir. Melez bir kültürde ise üretilenin farklı bakış açılarına göre anlamları farklılık arz etmektedir. Bu noktada Macit'in çeşitli etkenlerle üretilenin melez bir nitelikte yeniden üretimi olarak gördüğü bakış açısı sekülerleşme açısından da açıklayıcı olmaktadır. Bu bakış açısına göre "üçüncü uzayda" inşa edilen, yeni bir duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla dini ile seküler olanın bir aradalığı yamalı bohça misali eklektik bir birliktelikten ziyade farklı unsurların özgün karışımı anlamında senkretik bir karakterde olduğu[716] anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Marty de, bu bakış açısını sekülerleşmenin farklı bir modeli olarak ne sekülerin ne de dinin birbirini dışlayıcı olduğuna, bir şekilde dini ve sekülerin, dünya üzerindeki bireylerde, gruplarda ve toplumlarda aynı zamanda ortaya çıkan dini ve seküler olguların karmaşık bir birlikteliğine[717] yormaktadır.

Gazetelerde dindarlık üzerinden sürdürülen tartışmalarda ortaya çıkan sekülerleşme algısı, dindarların klasik tezin öngörüleri çerçevesinde modern prototiplere dönüşmesinden ziyade "seküler dindar"lara dönüşmesine işaret etmektedir. Her ne kadar bazı köşe yazılarında bu süreç birbirini değilleyen iki kavramın yan yana gelmesiyle oksimoron görüntüsü veren bir yaşam biçimi olarak görülmek istense de bu zıtlık yeni süreci açıklamada yetersiz kalmaktadır:

"Karşımızda İslami cemaati çoğullaştırıp, sınırlarını genişletirken bizzat o cemaati dönüştüren ve bunu da dindarlıktan uzaklaşmak bir yana, dindarlığa sahip çıkarak gerçekleştiren farklı bir sekülerleşme dinamiği var."[718]

"Sosyolojik yeni dindarlık" olarak isimlendirilen bu yeni dindarlığın çıkış yerinin ruhani ve manevi ihtiyaçlardan ziyade saygın olma ve dünyevi anlamda hak ettiğini alma gibi seküler kaygılar olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla bu dindarlık Mahçupyan'a göre

---

[715] Martin E. Marty, "Dinî-Seküler Dünyamız", Çev.: M. Ali Kirman, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 131- 138.
[716] Mustafa Macit, *Elin Korelisine El Salladım Küresel Popüler Kültür Fenomeni; Hallyu/Kore Dalgası Türkiye'de,* Kitap &Cafe Serüven, 2015, s. 33-34.
[717] Marty, s. 131- 138.
[718] Etyen Mahçupyan, "Kürtajı Yasaklamak Niçin Zor?", *Zaman,* (01 Temmuz 2012).

öteki dünyaya ve yarına değil, 'buradaki dünyaya ve şimdiye' yönelikti. Bu dünyanın seküler alanına talip olan dindarlığın İslami anlayışı demokratik fikirlerle uyumlu kılmak üzere yeniden 'okurken', onu dünyevileştirerek içerisine aldığı iddia edilir. Bu da çok boyutlu bir dindarlığı ortaya çıkarmaktadır:

"Bugün Türkiye'de yükselen yeni sosyolojik dindarlık, bugüne ait, sekülerleşmeden korkmayan, kendi iç farklılaşmalarını üretebilen, dindarlığı kişiselleştirebilen bir akım. Birçokları için bir tür yüzeyselleşme, başkaları için bir tür sağcılaşma... Ama gerçek bu: Dindarlığın siyasi alanda söz sahibi olmasının önkoşulu, insanların hayal ve arzularını gerçekleştirebilecekleri bir maddi dünyanın oluşmasını garanti edecek kadar esnek bir din anlayışının olabilmesi."[719]

Yeni dindar kimliğinin sekülerleşmeyle oluşturduğu senkretik yapının cemaatçiliği aşma noktasında olduğu görülüyor. Çünkü dindarlar, özellikle yeni nesilde görüldüğü üzere, sekülerleşirken aynı zamanda kendi içlerinde de çoğulculaşmaktadır.[720] Bu süreçle birlikte bireyselleşen dindarların dinden beklentileri de mikro boyutta kalmaktadır. Dinin sosyal hayatın her alanında ve siyasette belirleyici olması genel olarak kabul görmemektedir.[721] Bayramoğlu'na göre bu değişimin merkezinde yine din vardır. Fakat din algısı heterojenleşmiştir:

"Bu Türkiye" de, "İslami olan"ın rasyonelleştirilmeden, din saikleriyle, din tefsirleriyle ve dini merkez alan pratiklerle heterojen olarak algılanması, yaşadığımız "değişim"in temel mekanizmalarından birisidir." [722]

Gazetelerde yaşanan değişimi önde gelen sosyal bilimcilerin görüşleriyle açıklama, yeni durumu anlaşılır kılmaya yardımcı olsa da sekülerleşme okumalarındaki farklılığı vurgulamada gri alan oluşturmaktadır. Örnek olarak Şişman'ın yazısında konuyu nesnelleştirme adına başvurulan sosyal bilimcilerden Berger ve Casanova aynı sürece koşullandırılsa da bu kişilerin sekülerlik vurgusu farklılaşmaktadır. Berger daha çok ABD örnekleminde sekülerliği yanlışlarken Casanova ise değişimle birlikte din ve sekülerleşmenin birlikteliğine vurgu yapmaktadır. Ama üst perdede klasik sekülerleşme tezinin yanlışlanması noktasında ikisi de hemfikirdir.

---

[719] Etyen Mahçupyan, "Seküler Dindarlık, Yeni Merkez ve Sağcılaşma", *Zaman*, (26 Temmuz 2012).
[720] Etyen Mahçupyan, "Laik Bir Akp 'Masalı' ve Yeni Dindarlık", *Al Jazeera Türk*, (17 Mar 2014).
[721] Recep Kaymakcan, "Gençlik Dindarlığın Neresinde?", *Zaman*, (06 Şubat 2012).
[722] Ali Bayramoğlu, "Yeni Türkiye'de Kürtaj ve Dindar", *Yeni Şafak*, (05 Haziran 2012).

Modernlikle birlikte dinin ortadan kalkmadığı vurgulansa da pek çok şey gibi dinin de (İslam ve Katoliklik istisnacılığında) modernleşme tarafından transformasyona uğratıldığı dile getirilmektedir. İslam'ı dışarıda tutan Protestanlık tarzı dönüşümün olmadığı din anlamında doğru gözükse de dindarların bu sürece kayıtsız kalmadığı iç ve dış eleştirel yazılarda ortaya çıkmaktadır:

"Bugün görüyoruz ki hem Avrupa'da hem de Amerika'da din ortadan kalkmadı; ama modernlik pek çok şey gibi dini de transformasyona uğrattı. Protestanlık, bu transformasyona en belirgin örnek. Ama bütün dinler ve mezhepler aynı tarzda transformasyona uğrayacak diye bir kural yok. Katolikliğin ve İslam'ın küresel dünyada uyum ve uyumsuzluk serüvenleri daha farklı seyirler izliyor.[723]*"*

İslam'ın Protestanlaşma tarzı bir dönüşüme uğramadığı vurgusunun yanında dindarların sekülerleşmesi açıklanırken nedensel olarak siyesetle ilişkilendirildiği de görülmektedir. Mahçupyan'ın cemaatçi toplumlara has gördüğü dinin siyaset yolu ile yaşanması kendi içerisinde doğruluk taşımasının yanında post-modern süreçle ilişkilendirilen kurumsal olarak din ile devletin birbirinden ayrılabilmesi; fakat din ile siyasetin birbirinden ayrılamadığı[724] gerçeği gibi bir durumu açıklamada bu fikrin çelişkili olduğu görülmektedir. Fakat siyasetin Türkiye'de sosyolojik bir olgu olarak dindar çevreyi merkeze taşırken kendi burjuvazisini de oluşturması bahsedilen manada bir sekülerleşmeyi hızlandırmıştır:

"Özellikle geçmişte dinin 'siyaset yolu' olarak yaşandığı cemaatçi toplumlarda, dindarlar kendi içinde farklılaşırken, inancı da esnetecek ve dünyevileştirecektir. Birçok dindarın bunu bir tehlike olarak görmesi şaşırtıcı değil... Ne var ki dini 'siyaset yolu' olarak yaşamış olan bir geçmişten daha farklı bir gelecek çıkamaz. Çünkü dinle siyaset arasındaki mesafeyi bilerek daraltmış, pragmatik amaçlarla dini kullanmış, dindarlıkla siyasi kariyeri meczetmiş bir gelenekten söz ediyoruz. Bu ülkedeki toplumsallaşma kanallarından başlıcası daima din olmuş ve bu durum inanç sistemlerini sürekli olarak dünyevileştirerek (sofu bir dindar açısından yüzeyselleştirerek) yeniden üretmiştir..."

Neticede yazarın dine zarar olarak gördüğü dinin siyasete taşınması veya dinin bireyselleşmesi sekülerleşmeyle açıklanabilecek gelişmelerdir:

---

723 Nazife Şişman, "Laiklik Evrensel Mi?", *Zaman*, (13 Kasım 2010).
724 Şişman, "Laiklik Evrensel Mi?", (13 Kasım 2010).

Önlerinde iki yol var: Ya dinlerini de siyasete taşıyarak 'kullanıma' açacaklar ve son kertede dine zarar verecekler. Ya da artık homojen bir cemaat olmadıklarını kabullenerek, dini özel hayatın parçası olarak yeniden tanımlayacak ve böylece siyaseti de özgürleştirecekler. Buna kısaca sekülerleşme deniyor..."[725]

Dindar – seküler ikileminde süren tartışmaların boyutunun "seküler dindarlık" a işaret etmesi belli kaygıları taşıyan kişileri rahatsız etmiş görünmektedir. Bu çerçevede dinin medyalaştırılması ve klişe sorulara hasredilmesi dinin içeriğini boşaltma hareketi olarak görülmüştür. Emre'nin "Anglosakson Muhafazakarlık" la betimlemeye çalıştığı yeni durumun varacağı nokta yazar tarafından *'geleneğin fetiş haline getirildiği, içi boşaltılmış, hayatı doğrudan etkilemeyen, modernlikle barışık ve en önemlisi kendini dindar sayan bir tür sekülerlik'* olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla süreçten memnun gözükmeyen yazar bu tür fiziki durumdan ve vicdanlara itilme durumundan çıkmayı önermektedir:

"Yeni dönem toplumun muhafazakarlaştırılması üzerinden yürüyen bir dindarlaşmaya dönüştü. Bu muhafazakarlık değerlerin özünü koruma anlamında bir muhafazadan çok şekilci, statükoyu ima eden (conservative) anlamda bir muhafazakarlaşma denebilir. Yeni Türkiye modeli laikliği jakobenlikten arındırıp hayatın tüm alanlarının sekülerleşmesi, profanlaşması anlamında bir modeli esas aldığı gibi dinle ilişkisi hayatın tümünde görünür gibi görünen gerçekte içeriği boşaltılmış bir dinle beraber yaşama, dolayısıyla modern –seküler modelin ömrünü biraz daha uzatmaya yönelik formülasyona dönüşecekti."[726]

İslamcı – muhafazakar kesimin bir kısmını rahatsız eden bireyselleşme, çoğulculaşma, heterojenleşme gibi sekülerleşmeye işaret eden değişmeler onları fayda zarar uyarıları[727] yapmalarına itmiştir:

"Bugün dindar kesimde, salt geleneksel ögelerden tutun da, geleneksel değerlerle modernizm arasında bocalayan ve hala İslami çerçeve içinde kaldığını iddia eden cüretkar modernistlere ve nihayet kendilerini artık dindar hissetmeyenlere kadar

---

[725] Etyen Mahçupyan, "Dindarın Siyaset Yolu", *Zaman*, (09 Ağustos 2012).
[726] Akif Emre, "'Medya-Ramazan'ları", *Yeni Şafak*, (18 Ağustos 2012).
[727] Özlem Albayrak, "Dindar-Seküler!", *Yeni Şafak*, (09 Ekim 2012).

rengarenk skala dilimleri karşımıza çıkıyor. Ortak noktaları, giderek daha çok salaş olmaları.”

Bazen gazete köşe yazılarında vurgulanan (özellikle kendisini seküler değerlere savaş açmış olarak lanse eden yazarlar tarafından) ideolojik olarak “karşıyı” oluşturan kimselere veya görüşlere karşı mücadelede onları savuşturmak için modern argümanların daha etkili olduğu söylemi, yerini bazı köşe yazılarında bunun modern argümanları içselleştirmeye yol açtığı uyarısına dönüşmektedir. Albayrak köşesinde bu durumu *“Bir kesim, ‘Hayır, derdimiz şeriatı getirmek, cihat etmek değil, biz zararsızız.’ diye diye zararsızlaştı. Cumhuriyet rejiminin söylemleriyle aralarındaki makas kapanayazdı.”* cümlesine sığdırmaktadır:

“*Bu içselleştirme, “para kazanmak, daha iyi yaşamak, şehrin ve modern hayatın imkanlarından faydalanmak neden İslam dışı olsun ki?” cümlesinin rahatlatıcılığıyla da birleşince, din kültürel bir figüre dönüştü. Buyurun size yatarken dua ederek, arabasının camını silen çocuğa verdiği bozukluklarla o günkü iyilik limitini doldurduğunu düşünerek, geceleri çıktığı ama alkol almadığı için İslami bir davranış sergilediğini varsayarak yaşayan bir şehirli dindar tipolojisi. Din kültürü ve ahlak bilgisi.”*[728]

İslamcı kesim tarafından içeriği ve ismi baz alınarak “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersi sürekli eleştiri konusu olmuştur. Yukarıdaki alıntıda dindar kesime yönelik iç eleştiride görülen yüzeyselleşme bu dersin temsiliyetine indirgenmiştir. İdeolojik olarak benzer düştüğü çevrenin seküler değerlerde kaybolması yazar tarafından zemin kaybına yorulmuş ve *“Bence Cumhuriyet değil, Cumhuriyet rejiminin söylemleri el değiştiriyor.”*[729] cümlesiyle değişimin yönü vurgulanmıştır.

Türkiye’de dinsel değişim eksenindeki sekülerleşme tartışmaları ve değişime yapılan vurgular Batı dışı sekülerliği Türkiye özelinde gündeme getirmektedir. Göle’nin çalışmalarında da vurgulanan çoklu-modernliklerin bir versiyonunu oluşturan çoklu-sekülerlik olgusu yerel inanç ve kültür bağlamında tüketime endekslenerek mekan ve şekil üzerinde tartışma yaratmaktadır:

“Meselenin üstünde durulması tercih edilmeyen tarafında ise, türbanlıların modern taleplerine, modern yaşama eklemlenme çabalarına karşı duranın sanıldığı gibi sadece

---

[728] Özlem Albayrak, “Cumhuriyet Müslümanı”, *Yeni Şafak*, (20 Temmuz 2010).
[729] Albayrak, “Cumhuriyet Müslümanı”, (20 Temmuz 2010).

Kemalist zihniyet olmayışı bulunuyor. 'İslam dinine sahip olan bir bayanın ne işi var baldırı çıplakların arasında... Hiçbir kadın, hem türban takarım hem plajda yüzerim diyeme.' şeklinde düşünen, görüş de beyan eden azımsanmayacak ölçüde dindar var bu ülkede."

Tüketim bağlamında dindarlığın dönüşümünü konu alan Albayrak'ın yazısında kadınların örtüleriyle modern yaşamda yer alması savunulurken dindar erkeklerin buna karşı tepkileri anlamsız ve tutarsız olarak görülmektedir:

"Plajdaki haşemalı kadınların, yeni iktidarın yeni zenginleri olmuş, sosyal statüsü yükselmiş kocalarının da aynı plajda güneşlendiği neden unutuluyor? Sistemin gadri yüzünden cezanın her iki cepheden de başörtüsüne kesilmesi ilk değil gerçi. Nitekim, başörtülü kızların çalışma hayatında bulunmak istemesini içten içe bir "kalkışma" olarak değerlendirip, kendi karısı ev aksesuarı uzmanlığı yaparken, iş başvurusuyla karşısına çıkmış örtülü kızların yerinin de aslında evleri olduğu düşüncesiyle, nasılsa başka yerde çalışamayacağı için onları ederinin çok altında bir ücretle çalıştıran yeşil patronlar da var."

Yazar, dindarlığın sosyal hayatla iç içe olmasını savunan cümlelerle; *"Kimseye 'Dünya insana tatil için değil, çalışmak için sunulmuştur, haddi aşmayın.' diyerek modern hayatın ritüellerinden men etmeyi de keza, haddi aşmak olarak görürüm."* mevcut şartlara entegre olmayı onaylamış gözükmektedir.

Özbolat'ın belirtmesiyle dindarların tüketim anlayışı, kendine özgü nitelikler göstermekle birlikte paradoksal olarak modern yaşamda görünür olmanın, var olmanın ve modern yaşamla bütünleşmenin bir unsuru haline gelmektedir.[730] Bu çerçevede sosyal hayata eklenme talebi yazara göre laik Kemalistlerle dindar Müslümanları örtülü kadınlar üzerinden aynı görüşte birleştirmiştir:

"Modern hayata entegre olma sürecinin çünkü deneme-yanılma yoluyla işlediğini ve bu şaşkınlığın zamanla atılacağına inanıyorum. Bir sebep daha var; o da başörtüsünün artık, laik Kemalistlerle İslam'ı referans noktası olarak almış insanları,

---

[730] Özbolat, "Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü".

‘örtülünün çeşitli nedenlerle görünür olmaması’ konusunda eşitleyen bir niteliğe bürünüyor olması. Yanlış olan da bu.”[731]

Dindarların sosyal hayatta var olma girişimi “Müslümanlar her şeyin en iyisine layıktır.” cümlesiyle özetlenirken “bir lokma bir hırka” felsefesinin ise modernleşme önünde bir engel olarak algılandığı görülmektedir. Böylece seküler dünyanın içkin sağlayıcılarından birisi olan tüketimin her şekli sorgusuz sualsiz meşrulaştırılmış oluyor. Böyle bir ilişki ise her şeyi çokluk ve büyüklük üzerinden değerlendiren, kişiyi bugüne ve âna kilitleyen bir tüketim sarmalına atmaktadır.[732] Dolayısıyla dinsel olanla seküler olanın bireyde buluşması karmaşık bir şekilde bireyselleşmeyle sonuçlanan dinsel değişime işaret etmektedir.

3.2.1.2.1.4. İslamcılık ve Sekülerleşme Benzeşme mi, Ötekileşme mi?*

Seküler olanın kutsallaştırılmasında dine başvuru seküler parametrelerin tesirlerini akla getirmektedir. İşcan’a göre dine başvuru, modern dünyanın bunalımı, modernitenin yıpratıcı çehresinin bir sonucu olarak addedilip modernitenin laneti veya istenmeyen sonucu olarak değerlendirilemez.[733] Bu noktada seküler değerlere eklemlenerek yeni sentezlere ulaştığı düşünülen İslamcılığın, görünürde reddettiği fakat gerçekte moderniteyle ilişkili olduğu söylenebilir. Modern dönemle gelen totaliter/bütüncül ideolojilere, yine onlardan aldığı ilhamlarla meydan okuyan bir modern ideoloji olarak görülen İslamcılık[734] modernleşmeyi içselleştirerek daha İslami bir siyasi ve sosyal düzene varılabileceğini düşünmektedir. Bu yönüyle İslamcılık bir modernleşme hareketi[735] olarak görülmektedir. Çolak’a göre gerek geleneği yeni bir formda yeniden dizayn etme çabaları gerekse İslam'ın "Altın Çağı"na dönüşü öngören İslamcı hareket İslam'ın temel kaynaklarına dönmeyi esas almakla birlikte, ideallerini ve söylemlerini

---

731 Özlem Albayrak, “Başörtüsünün Tatille İmtihanı”, *Yeni Şafak*, (11 Ağustos 2007).

732 Nazife Şişman, “Tüketim Kültürü Herkesi Kardeş Kılar Mı?”, *Zaman*, (27 Haziran 2010).

* Bu başlık Nilüfer Göle’nin “*İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*” isimli kitabındaki “İslam ve Küreselleşme Benzeşme mi, Ötekileşme mi?” konu başlığından esinlenilerek konulmuştur.

733 Mehmet Zeki İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015, s. 149.

734 İhsan Çolak, “Müslüman Zihninin Sekülerleşmesi”, *Zaman*, (24 Ağustos 2012).

735 Mehmet Zeki İşcan, “Batıcıların İslamcılığı “Hüseyin Cahit ve Celal Nuri’nin İslami Yenilik Düşüncesi”, *Türkiz,* Yıl: 3, Sayı: 14, Mart-Nisan 2012, s. 10.

modern dünyanın gereklerine göre şekillendirdiklerinden modernleşmeci birer hareket olarak boy gösterirler.[736]

Son dönem İslamcılığı konu merkezli düşünüldüğünde her ideoloji gibi bu ideolojinin de yeni kanallar bularak devam edebilmesi ve dönüşüp yeni formlar kazanması olağan görünmektedir. Haliyle modern bir fenomen olarak kabul edilen[737] İslâmcılığın, geldiği nokta itibariyle, dinsel ile sekülerin bir aradalığına örnek olduğu söylenebilir. Bunu AKP'yi ele alan yazılardaki "çekirdek kadro" üzerindeki dönüşüm vurgularında görmek mümkün olduğu gibi İslamcılığın geldiği nokta itibariyle aldığı tavır da delillendirmektedir.

Tartışmalarda eski-yeni karşılaştırmalı İslamcı okuma görülmektedir. Bu çerçevede İslamcılığın fikir babalarından birisi olan Seyyid Kutub'a gidilmektedir. Kutub'dan, İslam ile bu dünya merkezli Batı dünya görüşü arasındaki farkı gören kişilerden birisi olarak bahsedilmektedir. Bir sosyolog sıfatıyla 1940'larda Amerika'ya gitmesi, orada kaldığı süre içinde bu yeni medeniyetin esaslarını incelemesi karşılaştırmalı okuma için önemli görülmektedir. Vardığı sonuç açısından ortaya şunlar konmaktadır:

"Batı medeniyeti, İslam dininin hiçbir zaman uzlaşamayacağı yeni bir "Cahiliye"dir. Bir Müslüman nasıl İslam öncesi Cahiliye ile mücadele etmişse, bugünkü Batı değer ve yaşam biçimiyle de aynı biçimde mücadele etmelidir. Diğer bir deyişle, Batı dünyasını, inançlarını ve yaşantılarını küfür ve şirk ile tanımladı."

Gazete köşe yazısı bu noktada bu felsefeden hareket eden bir düşüncenin AKP özelinde güçle buluşmasına rağmen "Müslüman Kemalistler" olarak kalmasına anlam verememektedir:

"Tuhaf olan şey, Mustafa Kemal'in projesine son veren yeni muktedirlerin, Seyyid Kutub'un projesine geçmemeleri. Yoksa bir uzlaşma formülü mü bulundu? Bundan haberi olan var mı? Ya da İslam'a zıt olan bu yeni dünya, Müslümanları da mı cezbetti? Veya ne bundan ne de diğerinden mi vazgeçebiliyorlar?" [738]

Seküler ile dinsel bir ideolojinin buluşmasını çözümlemeye çalışan yukarıdaki vurgunun yanında öteki sayılan ile İslamcı ideolojinin girdiği ilişki önemli görülmektedir.

---

[736] İhsan Çolak, "Müslüman Zihninin Sekülerleşmesi", *Zaman*, (24 Ağustos 2012).
[737] Özbolat, "Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü".
[738] Yasin Ceylan, "Dindarlık ve Demokratlık", *Radikal*, (11/05/2014).

İslami devlet savunusunda ele alınan ötekinin sağladığı (liberalizm – demokrasi) olumlu manada değerlerin zaten İslam'da olduğunun iddiası başta ideolojinin yapısı hakkında bilgi vermektedir.

"İslami demokrasi" adı altında önerilen devlet şekli için kullanılan kavramlar Sarıbay'a göre bir misyonu ifade edemez. Ona göre bu tür seküler kavramlarla sentezlenerek oluşturulan dinsel ideoloji, oryantalizmin etki ve izlerini taşıyan "gerilik" kompleksinin ifadesidir.[739] Devletin vatandaşlarına eşit uzaklıkta olması ve yasa yapmada dine başvurmayı dışarıda bırakması noktasında laiklik[740] ötelenirken demokrasi "İslami" sıfatına ihtiyaç duymaktadır.

"İslam laiklikle bağdaşmaz, laik İslamî devlet olmaz, ama İslâmî demokratik devlet olabilir."

Bahsedilen devlet düzenine ulaşmak için yapılması gerekenlerin yanında "İslami" olarak görülmeyen düzenle girişilen ilişki konuyu anlamak açısından ilginç gelebilir:

"Ülkede güçlü bir muhalefet varsa, geçiş teşebbüsü ülkenin varlık, bağımsızlık ve birliğini tehlikeye düşürecekse önce -geçici bir aşama olarak- yumuşak laiklikle demokrasiye geçiş yapılabilir. Bu uygulama laikliğin İslâmî olmasına değil, zarurete dayanmaktadır. ... Laikliğin İslam'a aykırı olduğu ve Müslümanlara ait -laik ve liberalist olmayan- bir demokrasinin mümkün olduğu konularında iki görüşü aktarmayı yararlı görüyorum.[741]

Varılan nokta itibariyle laiklik veya sekülerlik dışlanarak oluşturulmak istenen durumun sekülerliği dışladığı konusu tartışmalıdır. Her ne kadar yazar karşıtlık oluşturarak ideolojik okumasına isim verme zorunluluğu hissetse de İslamcılığın çıkış sebeplerini öteye geçememektedir. Bir iman ve inanç yapısı ile bir politik tutum ve yönelimi kıyaslayan[742] "İslam demokrasisi" aşkın olana yapılan vurgu ile kuvvetlendirilmek istenmekte hatta ona dokunulmazlık zırhı giydirilmeye çalışılmaktadır:

---

[739] Ali Yaşar Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, Everest yayınları, İstanbul 2004, s. 91.
[740] İlhami Güler, Derin Ahlak – Teolojik-Siyasi Ahlak Analizleri -, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 151.
[741] Hayrettin Karaman, "İslam, Demokrasi ve Laiklik", *Yeni Şafak*, (23 Eylül 2011).
[742] Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, s. 91.

"İslam demokrasisine gelince; bu demokrasi ilâhî talimata, emir ve yasaklara dayanır. Bu emir ve yasaklar, iman ve vicdan ile birleşince gerçekleşme şansı artar. Ancak İslam demokrasisinin hayat bulmasının şartı da Müslümanların, ilk nesil iman ve ahlakına geri dönmeleri ve gerçek manada Müslüman olmalarıdır. Bu takdirde her iki yönden iyi yetişmiş önderleri halkın önüne düşer, ibadetlerle camileri şenlendirir, hayırda ve iyiyi teşvik, kötüyü engellemede onlara örnek olurlar.[743]*"*

Sekülerizmi veya sekülerleşmeyi söylemsel düzeyde dahi kesinlikle İslam'la uzlaştırmayan veya bunların uzlaşmayacağını söyleyen bu ideolojik duruş, "demokrasi" kavramı ile aslında kendi inanç sistemlerini demokrasinin içerdiği ilkelere uyarlayarak ifade etmektedirler. Çizilen tablo itibariyle iki inanç sisteminin karşılaştırmasını hatırlatsa da Sarıbay'ın[744] ifadesiyle bunun rasyonel tarafı bulunmamaktadır. Ayrıca Siyasal İslam vurgusunu güncelleştirmek ve nesnelleştirmek adına Bell'e başvurulduğu görülmektedir. Klasik sekülerleşme tezini eleştirmek için söylenen söz Teokratik bir düzene araçsallaştırılmaktadır:

"Yeniden kutsal kültüre dönülmesini savunan Sosyolog Daniel Bell''in tanımlamasıyla: "Seküler kültür, kutsalın siyasal alandan bütünüyle çekilmesi" ve "Din ile devletin birbirinden ayrılmasıdır." Seküler kültürün misyonerliğini yapan Batı dünyası, İslam dünyasında, Siyasal İslam'ın önünü kesme adına, "Demokratik İslam'ı baltalamak için, Türkiye'de, Cezayir'de, Endonezya'da, Pakistan''da, Mısır'da ve Filistin'de elinden geleni geri bırakmadı. ... Bir yanda seküler kültürün demokrasileri, bir yanda da kutsal kültürün demokrasileri var. Seküler kültürün demokrasileri, "Benim dinim yalnızca benim değil senin de dinin." diye dayatıyor. Kutsal kültürün demokrasileri ise, "Benim dinim yalnızca benim, senin dinin de senin." diyor. ... İslam dünyası seküler kültürün demokrasisini değil, kutsal kültürün demokrasisini arıyor. İslam dünyasının ana sorunu sekülerleşmeden demokratikleşmektir."[745]

Devlet yönetimiyle alakalı modern kavramların karşıladığı anlamların zaten İslam'da olduğu tezi, seküler ile dinsel olanın birlikteliğinden dünyevi olan bir ideolojik devlet çıkarmayı uman görüşte olan yazarlar tarafından gazetelerde sıklıkla dile getirilir.

---

[743] Hayrettin Karaman, "İslami Demokrasi", *Yeni Şafak*, (24.11.2013).
[744] Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, s. 91.
[745] Nazif Gürdoğan, "Sekülerleşmeden Demokratikleşmek", *Yeni Şafak*, (02.09.2014).

Anayasasında "İslam" yazan devletler doğru yönetimi arama noktasında sorunu halletmiş sayılmaktadır:

"Din, demokrasi, laiklik üzerine olan konuşmalarda, kişi olarak kendisini sevdiğimiz bir profesör arkadaşımız demokrasi konusunda benim görüşlerimi ima ederek demokratik yönetim altında dindara, dine kayıtsız olana, herkese yer olduğunu, binaenaleyh demokrasi çatısı altında buluşmamızın yerinde ve isabetli olacağını söyledi. Ben de o arkadaşımıza: "Aynı lütufkâr ihsanlarda İslam'ın da bulunduğunu, üstelik İslam'ın Müslüman olmayanlara sağladığı hakların daha emin bulunduğunu, çünkü sağlanmış olan bu hakları kimsenin keyfî olarak değiştiremeyeceğini; demokrasilerde ise keyfîliğin mümkün olduğunu" beyan ederek cevap vermiştim. Buradaki kritik nokta şudur: Kim, kimin şemsiyesi altında yaşayacak veya öyle yaşamaya razı olacak? Türkiye'nin demokrasi alanında kat etmesi gereken daha uzun bir mesafe duruyor önünde. Oysa anayasasında İslam'ı devlet düzeni olarak benimsemiş olan ülkelerde, demokrasinin umdeleri ile İslam'ın umdelerinin örtüştüğü alan açısından zaten bir problem söz konusu değildir."[746]

"Şehir dini olması hasebiyle İslamiyet çoğulcudur, birden fazla dini, inancı, kimliği ve yaşama biçimini bir arada ve barış içinde yaşatabilme konularında hem teorik hem pratik -tarihî modeller- olarak zengin stoklara sahip bulunmaktadır."[747]

Zaman zaman seküler olanla kurulan ittifak karşıdakini alt etme veya diğer görüş sahiplerine üstünlük sağlama noktasında kendisine bir adım önde yer bulmaktadır. Karşıdakinin argümanlarıyla karşıdakine üstünlük sağlamayı uman bu düşünce "İslami" olanın seküler olana bu şekilde üstünlük sağlamasını beklemektedir:

" Seküler kavramları kullanırsak kendi değerlerimizden taviz mi vermiş oluruz? Sadece İslâm'ı referans alırsak derdimizi referansı İslâm olmayanlara nasıl anlatabiliriz? ... Kısaca anlatmaya çalışacağım, üçüncü bir yol olduğu kanaatindeyim: İçkin eleştiri. Frankfurt Okulu iki tür eleştiri biçiminden bahseder: Aşkın eleştiri ve içkin eleştiri. Aşkın eleştiri, mevcut yapıyı kişinin kendi ait olduğu ideolojik pozisyonun çizdiği ütopya taslağından hareketle eleştirmekken; içkin eleştiri mevcut yapının "vaad

---

[746] Rasim Özdenören, (Türkiye'nin Laikliği ve Demokrasisi Örnek Olabilir Mi? (2), *Yeni Şafak*, (29 Eylül 2011).

[747] Ali Bulaç, "İslam Ne Yapar?", *Zaman*, (29 Mart 2008).

ettiklerini" yerine getirip getirmediğini yine o yapıya içkin olan söylemlerin referanslarından hareketle sorgulamaktır. İlkinde kendi inandıklarınıza bir güzelleme yapmaktan öteye geçemezken, ikincisinde irdelediğiniz meseleye yine o meseleyi çerçeveleyen kavramlar üzerinden temel bir eleştiri getirmeniz mümkündür... Seküler bir sistem içerisinde yaşayan Müslümanların da hak ve özgürlük mücadelelerinde içinde yaşanılan yapının sakatlıklarına yine o yapıyı mümkün kılan söylemler üzerinden hesap sorması en az İslâm'ın ne kadar hak ve adil olduğunu anlatması kadar kıymetlidir. Mesela "Sekülerizmin vaadi tüm inanç gruplarının özgürce yaşamasıyken neden Müslümanlar başörtülerinden dolayı zulme uğruyorlar?" diye sormak hem başörtüsünün Allah'ın emri olduğunu hatırlatması hem de seküler sistemin vaadini gerçekleştirmekten aciz olduğunu belirtmesi bağlamında anlamlıdır. Üstelik böylelikle haksızlığa uğramasına rağmen her fırsatta "İslâm'ın ne kadar özgürleştirici olduğu" gibi sorularla hesaba çekilen/ sorgulanan Müslüman öznenin yerini haksızlığın hesabını soran/sorgulayan Müslüman özne almış olur. Yani bu eleştiri biçimiyle bir taşla iki kuş vurulmuş olur: Hem kendi değerlerinizden taviz vermeden mücadele etmiş hem de sekülerizmin sunduğu "pembe tablo"nun kusurlarını ortaya koymuş olursunuz."[748]

İlahi olanı beşeri olanın karşısına koyarak anlam kaybına sebep olan İslamcı söylem, mutlu olunacak düzenlemenin bağlamdan koparılmış fıkıhta olduğunu iddia etmektedir. Fakat dini metinleri birer kanun gibi anlayan anlayışlar, din adına baskı, şiddet ve zulüm üretilmesi gibi yanlış sonuçlara sebebiyet vermişlerdir. Dini siyasallaştırmak, her zaman için, onu siyasi hırsın aleti durumuna düşürme riskini büyük oranda içerisinde barındırır. İnanç, ahlak, merhamet, af, şefkat, yumuşaklık gibi dini değerleri çürütür:[749]

"Cumhuriyetlerde yöneticiler kanunu eşitlik esasına göre uygulasalar bile kanunları beşer yaptığı sürece amaca ulaşılamaz; çünkü demokratik yönetimlerde de sağcılar ve solcular vardır, son söz hakim olan tarafın olur; onlar da yoksullar hatta orta tabakanın değil, kendi çıkarlarının tarafında olurlar. Batı'da fıkhı (hukuku) olan bir din bulunmadığından buradaki Demokratik Cumhuriyetler beşeri (zalim ve hakkı bilmez insan elinden çıkmış) kanunları uyguladılar; ama Müslümanların elinde ilâhî naslara

[748] Hilal Kaplan, "Müslümanlar ve Sekülerizm", Yeni Şafak, (10 Nisan 2011).
[749] Taha Akyol, "Pkk ve Din", *Hürriye*t, (04.02.2016).

dayanan bir hukuk, bir fıkıh vardır ve bunu uygulayarak -gayr-i müslimler ve azınlıklar dahil- herkesin mutlu olacağı bir sonuca ulaşmak mümkün olacaktır.”[750]

Bugüne talip olan dinin geleceğinden vazgeçtiği, vazgeçeceği olgusunu, en güzel, siyasi çekişmelerden etkilenmesinin gösterdiği düşünülebilir. Moderniteyle bağlantılı kavramların sözde reddine rağmen taraf olma durumunun seküler oluşumlara dinin uyarlanmasını doğurduğu söylenebilir.

İslâmî sistem de referans olarak değil ama mekanizma olarak başkanlık sistemine benzer; çünkü bu sistemde halk başkanı (halifeyi, emîri) seçer, ona bey'at eder, başkan da hükümeti ve yüksek bürokrasiyi seçip tayin eder, yargıya müdahale edemez, İslâmî usule göre yasamayı ve denetimi yapacak olan heyet de başkandan bağımsızdır.[751]

Mert’e göre İslamcılığa ilişkin sorun, ılımlı versiyonları da dahil olmak üzere İslamcı siyasetlerin, demokratik bir çerçevede siyasal tartışma ve yarışa katılma anlayışını daimi olarak benimsemek yerine, bunu iktidar devrinin bir aşaması olarak görüp siyasal hedeflerini, toplumu ‘İslam’a, daha doğrusu kendi anlayışları çerçevesinde algıladıkları ‘İslam’a uydurma çerçevesinde kurma iddiasıdır. Yani, mesele bir ‘otoriter siyaset algısı’ meselesidir.[752] İslam’ın devlet düzeni haline gelmesi için verilecek mücadelede yukarıdan veya aşağıdan İslamlaştırma tartışması İslamcı ideolojide sıkça dillendirilen bir husustur. Türkiye örneğine bakıldığında ise “dindarlaştırma” tartışmalarında demokratik laik bir yapıda devletin gücü cezbedici gelmektedir:

"Dini yaşatmak, ayakta tutmak; bu da dini korumak, insanları ona çağırmak, dine yönelik şüpheleri gidermek, Allah'ın vahyine ve içtihada dayanarak dinin hükümlerini ve cezaları uygulamak, Allah yolunda cihat etmekle olacaktır." (İslam Devletinde)

“Bu açıklamaya bakıldığında dindarlaşmanın birinci derecede devlet eliyle olacağı anlaşılmaktadır. Cumhuriyetin ilanından beri uzun yıllar devlet eliyle dinsizleştirme faaliyetine şahit olduk.”

---

[750] Hayrettin Karaman, “İslami Demokrasi”, *Yeni Şafak*, (24.11.2013).
[751] Hayrettin Karaman, “Başkanlık sistemi”, *Yeni Şafak*, (Aralık 25, 2015).
[752] Nuray Mert, “Mısır'da 'Post- Devrim', Tost- Demokrasi'”, *Milliyet*, (15 Şubat 2011).

"Çok partili demokrasiye geçince İmam Hatip okulları açıldı. Diyanet zaten vardı, önündeki engeller birer birer kaldırıldı, bu daireye bağlı Kur'an kursları da vardı, daha etkin hale getirildi."[753]

"Seküler düzende inançlıların konumu ne olmalıdır?" sorusundan ziyade "İslam Devletinde Gayri Müslimlere karşı nasıl bir tavır takınılacaktır?" sorusu dine ideolojik yaklaşanları meşgul etmektedir:

"İslam'a intisablı bir Müslüman, gayr-i müslimlerin, farklı ahlak anlayış ve uygulamasını benimseyenlerin "öteki" ve "başka" olduğunu kabul eder, ama bu kabul, topluma ikilik sokmayı, birlik ve dirliği bozmayı gerektirmez, böyle bir sonuç doğurmaz; çünkü İslam, öteki ve başka olanlarla, bir toplum oluşturmaya, temel insan hak ve özgürlüklerini bu toplumun tamamına tanımaya mani değildir……Gayr-i Müslimlerin, İslam ahlakına aykırı davrananların devlet başkanı, hakim vb. olamamaları, Müslüman kadınların gayr-i Müslim erkelerle evlenememeleri, İslam iman ve ahlakına sahip olmayanların değer bakımından, sahip olanlara eşit olmadığı, belli nitelikleri elde etmemiş kişilerin belli görevlere atanma haklarının olmaması burada örnek olarak zikredilebilir.

Müslümanlara çağdaşçılığı dayatarak ve baskı yaparak farklılığı silmeye çalışanlarla karşı, "farklılığı korumak, öteki ve başka olanı böyle olmayandan ayırmak" için gerekli mücadeleyi vermek Müslümanların vazifesidir."[754]

"İki kılıç"ın, uhrevi ve dünyevi alanların varlığı, her ikisinin kendilerine içkin karizma kaynaklarına sahip oldukları iddiası doğal olarak pek çok gerilime ve açık çatışmaya olduğu kadar ikisinden birinin diğerini içine almasıyla bu ikiliğe son verecek girişimlere kaynaklık etmiştir. Fakat "bu dünya"nın "dini olan" ve "seküler olan" alanlara yapılandırılmış ayrımının, "bu dünya" ile "öbür dünya" ayrımlarından ayrı tutulması gerekiyor. Çünkü sekülerleşme yatay ilişkiler dünyası olarak görülmektedir.

"Bu dünya" ile "öbür dünya" ayrımı gerçekliğini koruyan bir vaka iken "bu dünya"daki ayrım için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Sekülerleşme, kavramsal olarak "bu dünya" içindeki düalist sistemin ve bu dünya ile öteki dünya arasındaki dolayımı sağlayan sakramental yapıların git gide çöktüğü, nihayetinde bütün

[753] Hayrettin Karaman, "Devlet Eliyle Dindarlaşma", *Yeni Şafak*, (26.09.2014).
[754] Hayrettin Karaman, "Farklılık Ötekileştirme ve Dışlama", *Yeni Şafak*, (01.05.2014).

Orta Çağ sınıflandırma sisteminin yok olduğu ve alanların mekânsal yapılandırılması için sistemlerin yerini aldığı fiili tarihsel sürece gönderme yapmaktadır. Burada Weber'in manastır duvarlarının yıkılması şeklindeki imgesi bu radikal mekânsal yeniden yapılandırmanın en iyi ifadesi sayılmaktadır. Weber'in imgesi kullanılırsa "bu dünya"daki dini olanla seküler alanlar arasındaki duvarların yıkıldığı gazete köşe yazılarının çıkardığı gerçektir. Bu çerçevede iç içe girişlerin, geçişlerin sık yaşandığı bir dönemde küreselleşmenin de etkisiyle seküler alanın, dini olanın kendisini uyarlamak zorunda olduğu, her şeyi kapsayan bir gerçekliğe[755] doğru gittiği söylenebilir.

3.2.1.2.2. Seküler Kötümser Yaklaşım (Muhafazakarlaşıyoruz)

Sekülerleşmeyle birlikte dinin toplumsal ve bireysel alandaki işlevinin farklılaşma eğilimine girdiği genel vurgudur. Sekülerleşmeyi kompleks olarak görenler tarafından üzerinde durulan ana konu farklılaşmadır. Fakat bunlar farklılaşma olgusuna önem vermekle birlikte kurumların ve yapıların merkezi önemini azaltarak farklılaşmadan anlaşılanı açıklamada klasik sekülerleşme teorisinden ayrılırlar. Onlar farklılaşmanın zorunlu olarak bireylerin dini inanç ve pratiklerinde azalmaya yol açacağı öngörüsünü kabul etmemektedirler. Farklılaşmayla din kurumunun toplumsal etkinliğindeki değişimine dikkat çekerler. Bu çerçevede Casanova, farklılaşmayı "Seküler alanların dini kurum ve normlardan ayrılması." olarak görmektedir. Benzer şekilde Chaves de sekülerleşmenin "Bireylerin dini katılımlarının azalmasıyla bağlantılı olarak okunması yerine dini otoritenin faaliyet alanının daralması." olarak tanımlamaktadır.

Dini ve seküler alanların farklılaşması tezinin hala sekülerleşme teorisinin savunulabilir merkezî yerini koruduğu[756] görüşünün bu başlık altındaki gazete köşe yazılarının da vurgularından birisi olduğu ileri sürülebilir. Çünkü dinin varlığını koruduğu görüşüne rağmen vurgulanan kurumsal farklılaşmadır. Kurumsal farklılaşmayla sekülerleşmenin devamı vurgulanırken tartışmalar daha çok "laiklik" kavramı çerçevesinde sürdürülmektedir. Ayrıca "muhafazakarlaşıyoruz" kaygısı taşıyan köşe yazarları tarafından Türkiye'deki laiklik ilkesinin ve onunla bağlantılı görülen

---

[755] Casanova, s. 21-23.
[756] Phillips, s. 140-141.

sekülerleşmenin emniyet sibobu olarak "cumhuriyet" ve "demokrasi" gibi kavramlar sık vurgulanan olgulardır:

"Laiklik, modernleşmenin ve demokratikleşmenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu eğilimler sürdükçe (ki öyle gözüküyor), laikleşme (sekülerleşme demek daha doğru olacak) gelişmeye devam edecektir."[757]

Dinin pre-modern dönemdeki otoritesinin kaybolarak kendi kurumsal özelleşmesine ulaşacağı vurgulanır. Bu çerçevede modernleşmeyle birlikte ele alınan laiklik, toplumsal gelişmenin ayrılmaz parçası olarak uzmanlaşma ve işbölümüyle ilişkilendirilmiştir. Buna göre; "*İlkel toplumlarda bir kurum (aile veya din olabilir), birbirinden çok farklı işlevler yüklenir: Ekonomi, eğitim, savunma gibi farklı işlevlerin aynı kurumda yoğunlaştığını görürüz. Toplum geliştikçe, bu işlevler uzmanlaşmış farklı kurumların görevi haline gelir."* Doğrusal bir okumayla laiklik veya sekülerizm, bu genel gelişme çizgisinin yarattığı bir sonuç olarak görülür. Bu çerçevede din genel toplumsal gelişme çizgisiyle uyumlu olarak;

"Din de, artık dünyaya ait her şeyi, bu arada siyaseti de düzenleyen bir kurum olmaktan çıkıyor, daha çok ahlaki ve uhrevi sorunlar üzerinde uzmanlaşan bir kuruma dönüşmeye başlıyor."

Doğal bir sürece indirgenen bu ilerleme, Türkiye özelinde "*'Din ve devlet işleri ayrılsın!' diyen insanlar, aslında bu genel gelişme kuralının uygulanmasını istemektedir!"* cümlesiyle özetlenmektedir. Bu süreç dinin sonunu hazırlamasa da din kurumunun eğitim işlevinden, siyaset işlevinden, yargı işlevinden ayrılmasını gerekli kılmaktadır. İlkel toplumlar din ve aile olarak iki temel kurumsal farklılaşmaya sahipken bunun böyle sürdürülmesi modern toplumlarda mümkün gözükmemektedir. Yazar, bütün bu kendi bakış açısını bilimsel bir açıdan zorunlu bir sürece indirgeyerek laikliği/sekülerleşmeyi korumak isterken laikliğe tehlike oluşturabilecek durum veya kişilere karşı da gelişmenin önünde durulamaz mesajı vermek istemektedir.

---

[757] Türker Alkan, "Din Kurumu ve Modernleşme", *Radikal*, (07 Kasım 2007).

Burada dinin konumuyla alakalı klasik sekülerleşme tezininin öngörülerini hatırlatır kullanımlar da kendisini göstermektedir. Bu çerçevede sekülerleşmeyle birlikte dine biçilen yerin vicdanlar olduğu görülmektedir:

"Yapılması gereken şey, dini politikanın dışına çekmek, laikliği egemen kılmaktır. Siyasallaşan din, hangi din olursa olsun, bir baskı ve savaş aracına dönüşecektir. Bunu engellemenin çaresi, dini ait olduğu yere, bireylerin vicdanına indirgemek, siyasal kavgalardan uzaklaştırmaktır."[758]

Bu süreçte laiklik ve sekülerleşme lehine etki eden gelişmeler olarak bireyselleşme ve küreselleşme olguları gösterilmektedir. Özellikle küreselleşmeyle birlikte dine dayalı, dinin her şeye hükmettiği bir toplum oluşturmak neredeyse imkansız hale gelmiştir. Yazara göre küreselleşmeye içkin olan sekülerleşme dolayısıyla laiklik koruma altındadır. Hemen her alanda tüm dünya gittikçe kaynaşmıştır. Bu açıdan küreselleşme ve bireyselleşmeyle, laikliğin/sekülerliğin sağlayıcısı koruyucusu olarak güven zemini oluşturulmak istenmektedir. Ayrıca dini pazar göndermesiyle sekülerleşme lehine 'dinin ekonomik modeli' ne de gönderme yapılmaktadır:

"*Bu durum, genel toplumsal gelişme çizgisiyle uyumludur. Laiklik ve sekülerizm lehine etki eden bir diğer gelişme, kapitalizm ve liberalizmle birlikte gelişen bireyselciliktir… Laiklik lehine çalışan en önemli gelişmelerden birisi, küreselleşmedir… Dinler, içe kapalı kurumlar olmaktan çıkıp, yavaş yavaş dünya çapında bir pazarda rekabet eden kurumlara dönüşmeye başlıyorlar. Bu da dinlerin daha dünyevi olması sonucunu doğuracaktır."*

Toplumsal gelişme çizgisiyle beraber dine yüklenen anlam, dinin gerilemesi olarak değil de uzmanlaşma çerçevesinde güçlenmesi olarak ele alınıyor:

"Dinin gittikçe daha az siyasetle ilgilenip daha çok ontolojik konulara yönelmesi, laikleşmesi, öneminin azaldığı anlamına gelmez. Nasıl ki bir ordunun siyasetle ilgilenmesi veya eğitimin dinden bağımsız olması bu kurumların önemini azaltmazsa, tam tersine, grevlerini daha etkin yapmalarını sağlarsa, din kurumunun siyasetten arınması da uzun dönemde din kurumunun güçlenmesine neden olacaktır!"[759]

---

[758] Türker Alkan, "Din Savaşları", *Radikal*, (13 Ekim 2007).
[759] Türker Alkan, "Din Kurumu ve Modernleşme", *Radikal*, (07 Kasım 2007).

Kurumsallaşmanın, kurumların önemini arttırdığına inanan yazar; dinin bu dünyadaki yerinden ziyade uhrevi soruları anlamlandırmasıyla ilişki kurmaktadır:

"Ama bütün bu söylenenler 'Dinlere gerek kalmadı' diye yorumlanmamalıdır. Şu ölümlü dünyada hâlâ dinlere gereksinme var. Hayatın anlamı nedir, ölümden sonra başımıza neler gelecek, iyilik ve kötülük nedir... ve daha nice soru var ki dinlerin uzmanlık alanına girer ve her devirde bütün insanları ilgilendirir."[760]

Güneş, "*84. Yılında Cumhuriyet Değerleri*" başlıklı cumhuriyet – demokrasi – muhafazakarlaşma konulu makalesinde modernleşme – muhafazakarlaşma karşıtlığına odaklanmaktadır. Günümüz itibariyle laiklik, cumhuriyet ve demokrasi gibi çağdaşlıkla ilişkilendirilen kavramların içeriğinin boşaltıldığı iddia edilmektedir. Bu çerçevede demokrasi, cumhuriyeti de yaşatacak olgu haline getiriliyor:

"Cumhuriyet değerleriyle çağdaş yaşamın özelliklerini anlıyorsak, bugün ülkemizde çağdaş bir yaşam yaşayabilme konusunda nüfusun önemli bir kısmı mahalle baskısıyla karşı karşıya. Aksine bir süreç modernleşmeye paralel olarak sürüyor ve çok daha baskın. Kent varoşları bir modernleşme aracı olmaktan çıkıp muhafazakârlaşma alanları olarak beliriyor… . Cumhuriyet değerlidir, ama demokrasi onu da yaşatacak kaynağın ta kendisidir."[761]

Batı'dan alınan demokrasi ve laiklik, Türkiye Cumhuriyeti'nin bugünkü rejiminin sağlayıcısı olarak ele alınırken iç siyasi mesajların konusu da olmaktadır. Özellikle AKP özelinde bu partinin iktidara taşınmasını sağlayanın demokrasi olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede çoğulcu demokrasi vurgusuyla AKP'ye demokrasinin bir tren olmadığı ve özellikle düşünce bazında çeşitliliğin korunması gerektiği mesajı verilmek istenmiştir:

"*Batı'dan aldığımız iki temel değer var ki, onlar olmasaydı Anadolu'da bugün Türkiye Cumhuriyeti yerine çok farklı bir düzen olurdu. Bunlardan ilki, cumhuriyetimizin temel taşlarından olan laikliktir. İkincisi ise sürekli geliştirmek ve ileriye götürmek zorunda olduğumuz çoğulcu demokrasidir… (Recep T. Erdoğan) Şeriat düzeni yerine benimsediğimiz demokrasiye ise minnettar olması lazım, çünkü partisini iktidara getiren*

---

[760] Türker Alkan, "Laikleşen Dünyada Dinlerin Yeri", *Radikal*, (02 Mayıs 2009).
[761] Hurşit Güneş, "84. Yılında Cumhuriyet Değerleri", *Milliyet*, (30 Ekim 2007).

budur. Tabii, demokrasiyi hâlâ kendilerini hedeflerine götüren bir tren olarak görmüyorsa."[762]

Laiklik ve demokrasi kavramlarının birbirinin sağlayıcısı olarak hangisinin öncelikli olduğu yazarlara göre bazen değişebilmektedir. Erdoğan, laikliği demokrasinin ön şartı olarak gördüğü çalışmasında[763] "*En azından siyasi-hukuki laiklik olmadan demokrasi yaşayamaz.*" diyerek demokrasi için toplumda belli bir oranda rasyonelleşmenin bireysel düzeyde gerçekleşmesini şart koşmaktadır. Bu doğrultuda Bila da laikliği "perdeleme" girişimi olarak gördüğü, laikliğin demokrasinin bir fonksiyonu gibi görülmesini eleştirmekte ve o zamanın başbakanı Erdoğan'ın *"Laiklik, ancak demokrasiyle mümkün."* cümlesini gündemine almaktadır:

"Başbakan Erdoğan: "Laiklik, ancak demokrasiyle mümkün." diyor. AKP ve onu destekleyen kişi ve kuruluşların demokrasiyi inceleyip laikliği demokrasinin bir fonksiyonu gibi sunmaları, bir "perdeleme" izlenimi veriyor. Demokrasi, özgürlükler, insan hakları gibi kutsal değerleri önüne alıp laikliği hırpalama gayretleri, dikkat çekmeyecek gibi değil. Demokrasiyi olmazsa olmaz bir rejim ve değer olarak görenlerin, buna samimiyetle inananların öncelikle laikliği savunmaları gerekiyor."[764]

Muhafazakarlaşmaya veya olabileceği düşünülen rejim tehlikesine karşı öne çıkarılan laiklik, demokrasi ve cumhuriyet gibi kavramlara yapılan hangisinin öncelikli olduğu vurgusu yazarın zihin dünyasına da gönderme yapmaktadır. Laiklik eksenli bir temellendirme özgürlükleri kısıtlayıcı olabilirken, demokrasiyle yapılan temellendirme ise çoğulcu yapı lehine bir vurguyu önceleyebilmektedir. Neticede bu başlık altındaki yazarlar çağdaş devlet olmanın gerekleri olarak sayılan yönetimle alakalı yukarıdaki kavramları öncelik sırasına koysalar da birisi için diğerinden de vazgeçmeye niyetli gözükmemektedirler. Erdem, dönemin başbakanı Erdoğan'ın sözlerini bağlamına aldığı yazısında başbakanın demokrasi vurgusunu bir yere kadar haklı bir vurgu olarak görse de onun laikliğe yaptığı vurgu daha önceliklidir:

"Başbakan'ın söylediği önerme doğrudur: Cumhuriyet, laiklik ve hukuk devleti demokratik siyasal hayat içinde yaşayan kavramlardır; demokrasinin olmadığı yerde

[762] Semih İdiz, "Laiklik De Batı'dan Aldığımız Ahlaksız Değerlerden Mi?", *Milliyet*, (28 Ocak 2008).
[763] Erdoğan, "Laiklik ve Türk Uygulaması Üstüne Notlar", s. 53-60.
[764] Fikret Bila, "Akp Türban Kararına Sevindi Mi?", *Milliyet,* (19 Haziran 2008).

Cumhuriyet, laiklik ve hukuk devleti olmaz… Ancak bu cümle, tersine çevirerek söylendiğinde de daha doğru görüş ve tam gerçek ifade edilmiş olur: Demokrasi, laikliğin tartışılmadan uygulandığı siyasal hayatın adıdır. Hukuk devleti ve laiklik yoksa demokrasi de olmaz; laiklik demokrasiyi var eden başlıca ilkelerden biridir."[765]

Laiklik ve demokrasi birbirini dışlayan, yok eden kavramlar değil de aksine bir birini bütünleyen kavramlar olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla demokrasi bireyi öne çıkararak özgür seçimlere vurgu yapar. Bu noktada teokratik demokrasinin olup olmayacağı köşe yazılarında sorgulanan konulardandır. Laiklikle demokrasi arasındaki en önemli bağlardan birisini 'siyasal meşruluk anlayışı' nın oluşturduğu vurgulanarak ideolojik ve kavramsal olarak teokratik kullanım ötelenmektedir. Demokrasilerde düzeltme mekanizmalarının varlığına dikkat çekilirken teokratik yönetimlerde ise bir yanılmazlık-değişmezlik durumu dinamik olanı açıklamada yetersiz görülmektedir:

"Beşeri olmayan, ilahi olan bir düzen nasıl demokratik olabilir! Demokrasiler sıradan insanların yönetim biçimidir. 'Beşerin şaşabileceği' anlayışı vardır demokrasilerde. Onun için de 'düzeltme mekanizmalarına' yer verilmiştir. Meşruluğunu Tanrı'dan ve dinden alan otoriter yönetimlerin ise şaşıp yanılması beklenmemelidir. Onun için diktatörlükler tanrılara mahsustur diyebiliriz!"[766]

Teokratik demokrasi tartışmalarına benzer bir diğer tartışma ise "Müslüman demokrasi"nin kullanımına ve ihtimaline dönük değerlendirmelerdir. Müslüman demokrasi, Arap Baharıyla birlikte iç ve dış basında "Türk modeli" çerçevesinde önerilen bir kavramsallaştırmadır. Demokrasinin içeriği yönünden ve laiklikle ilişkisi bakımından çelişkili bir kullanım olarak buna itiraz edilmiştir:

"Bir kere demokrasi bir din üzerinden ya da bir dinle yan yana tarif edilemez. O zaman demokrasi, demokrasi olmaktan çıkar. Çünkü demokrasiler tanımları gereği laiktirler ve seçimle iktidara gelmiş olanların kendilerine "Hıristiyan demokrat" demeleri ya da neo-İslamist olmaları bu gerçeği değiştirmez."[767]

Tipoloji olarak ele alınan "seküler kötümser yaklaşım"ın diyalektik yaklaşımda dinin toplumsal öneminin önüne geçmeye çalışan kişileri temsil ettiği söylenebilir. Bu

---

765 Tarhan Erdem, "Demokrasi-Laiklik, Tavuk-Yumurta*", Radikal*, (19 Haziran 2008).
766 Türker Alkan, "Laiklik ve Demokrasi", *Radikal*, (30 Mayıs 2010).
767 Kadir Gürsel, "'Müslüman Demokrasi' Palavrasının Sonu", *Milliyet*, (06 Haziran 2011).

önüne geçme olayı İslamcı/muhafazakar kesimin sekülerleşme vurgusu yerine “laiklik” vurgusunda kendisini göstermektedir. Laiklik vurgusu bir noktada hukuki bir güvenceyi aramak demektir. Ayrıca sekülerleşmenin taşıyıcısı olarak zikredilebilecek modern olguların sık sık vurgulanması bu çerçevede ötekine karşı “laikliği” koruma hissine işaret edebilmektedir.

Gazete köşe yazılarında sekülerleşme durağan bir olgu olarak ele alınmamaktadır. Din ile sekülerin sürekli bir biçimde birbiriyle etkileşimi, yenilenen bir sürece gönderme yapmaktadır:

“Bu süreçte belirleyici olan şey, toplumda etkin bir seküler ortamın doğmasıdır. Kilise bir kurum olarak devletten bağımsız olmasaydı bile laiklik gelişecekti, çünkü zaten seküler bir toplum ortaya çıkmaya ve devlet yapısını toplumdaki yeniliklere uymak için zorlamaya başlamıştı. ve bu süreç gelişmiş Hıristiyan ülkelerde bile henüz tümüyle bitmiş değildir, devam etmektedir. Kürtaj ve doğum denetimi tartışmalarını anımsayın...”[768]

Ayrıca bunlardan başka dinden bağımsız siyasal ve toplumsal düzenlemenin ikamesi ve sürdürülmesi adına gizli veya açıktan “muhafazakarlaşma” tehlikesini ima eden din-sekülerleşme okumaları şunlardır:

I) *“Gerçek anlamda demokrasi olacaksa laiklik bunun temel şartıdır.”*[769]

II) *“İslam’ın kaynaklarından biri olan “icmâ-i ümmet”i reforma tabi tutup buradan parlamenter demokrasiye atlamaya çalışmak da mümkün gözükmemektedir. ...O zaman çözüm nedir? Kesin çözüm laikliktir.”*[770]

III) *“Başbakan, gayrimeşru hayat ilan ettiği yaşam biçimlerini muhafazakar iktidarın kabul etmeyeceğini açıkladı. Başbakan’ın bugüne kadar müdahale etmedik dediği meşru hayatlar... Muhafazakar anlayışın çerçevesini çizdiği yaşam tarzı… O zaman soralım... Kızla erkeğin flört etmesi… Veya birlikte gezip tozması… Veya birbirlerine ev ziyaretleri yapmaları, kantinde baş başa vakit geçirmeleri... Meşru mudur? Gayrimeşru mu?”*[771]

---

[768] Türker Alkan, “Müslümanlar Laik Olamaz Mı?”, *Radikal,* (25 Mart 2008).
[769] Semih İdiz, “Erdoğan'ın 'Laiklik' Çıkışının Önemi”, *Milliyet*, (17 Eylül 2011).
[770] Doğan Heper, “Tek Yol Laiklik”, *Milliyet*, (12 Eylül 2013).
[771] Mehmet Tezkan, “Gayrimeşru Hayatlar..”, *Milliyet,* (08.11.2013).

IV) *"Mesele artık dindarlıktan çıktı, dinciliğe evrildi. Asıl konu din ve inanç özgürlüğü değil, devletin eğitimde tek bir inancı referans alarak laik devleti tamamen silmesi. Bunun adı Yeni Türkiye."*[772]

VI) *"Asıl fark, laiklikle sekülerlik arasında değil, onlarla Selefîlik arasındadır. Laiklik mi sekülerlik mi diye didişip bunların her ikisini de gargaraya getirdikçe size İslâm adına kalacak olan da öyle anlaşılmakta ki Selefîliktir."*[773]

VII) "*En hoşu da Başbakan Erdoğan'ın "laikçiliği"... Çünkü evet, Erdoğan'ın dediği gibi kişi laik olmaz; dindar, ateist ya da "bilinmezci" vesaire olur. Ama Erdoğan gibi laikliği savunan bir Müslüman da sözlük tanımı gereği "laikçi"dir. Türkiye'de laikliği savunanlar Erdoğan sayesinde artık göğüslerini gere gere "Laikçiyiz." diyebilecekler."*[774]

VIII) *"Türkiye'de yapılan, kamusal alanda dini simge sayılan türbanın yasaklanmasıdır.*
Bunun da kendi içinde tutarlı bir mantığı var: Dinin siyasal bir baskı aracına dönüşmesini engellemek! Demokratik bir toplum hedefliyorsak, böyle bir tercih gerekli gözüküyor."[775]

IX) *"Konuştuklarınız; kentin giderek muhafazakârlaştığından, eskiden var olan 'Şehirli Müslümanlığın' ortadan kalktığından, farklı olan herkese karşı baskı uygulandığından söz ediyorlar. Yazım, bu kentler üzerineydi. "Anadolu'da şehirli Müslümanlık kayboluyor." derken bu değişimi kastediyorum. Buralarda yaşam, İstanbul'dan bakınca tahayyül edilen tablodan çok farklı. Değişim ise kendiliğinden olmuyor. AKP'li yerel yöneticilerin ve Gülen Hareketi mensuplarının kent yaşamını dönüştürme çabalarının bunda büyük payı var. Sonuç, yaşadıkları kentlerin eskiye göre daha muhafazakârlaştığını düşünenlerin ima ettikleri gibi, tek tipleştirilen bir Müslümanlık anlayışı."*[776]

---

[772] Mehveş Evin, "Laikliğe "El Fatiha", *Milliyet*, (29.09.2014).
[773] Tayfun Atay, "Selefîlik, Sekülerlik, Laiklik ve İslâm-2", *Radikal*, (17/01/2015).
[774] Kadri Gürsel, "Laikçi Erdoğan*", Milliyet*, (18 Eylül 2011).
[775] Türker Alkan, "Zurnanın 'Zırt' Dediği Yer", *Radikal*, (24 Ekim 2008).
[776] Binnaz Toprak, "Tekrar Şehirli Müslümanlık Üzerine", *Radikal*, (09 Aralık 2010).

3.2.1.2.3. Dindar Kötümser Yaklaşım (Sekülerleşiyoruz)

Weber'de toplumsal eylem türlerinden birisi değer yönelimli rasyonel eylemdir. Bu eylem türünde bazı şeyler hayatta kalabilmek için uğraş verilen nihai değerlere sahip olunduğu için yapılır.[777] Dolayısıyla böyle bir davranış kalıbı, içerisinde Parlak'ın ifadesiyle 'ideolojik seslenişler' barındırır. Bu ideoloji, özneleştirilmiş bireylerin gerçek var oluş koşullarını yeniden anlamlandırarak kurgulayan ilişkisel boyuta gönderme yapar. İdeolojilerin kurucu kategorisi olarak işlev gören öznedir. Tıpkı bir çocuğun, kaybolduğunda kendisiyle birlikte tüm dünyanın da yok olacağına inanması gibi, ideoloji de kendisinin biz'siz devam edemeyeceği yanılsamasını besler.[778]

Sekülerleşmeyi var oluş – yok oluş öznesi olarak dikotomik tarzda ele alan köşe yazıları bu başlıkta değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sekülerleşmeyi yok oluşa indirgeyen köşe yazılarının oluşturduğu tipolojinin genel olarak anti-emperyalist ve Batı karşıtlığı temasından beslendiği görülmektedir. Dışlamacı bir bakış açısıyla "biz"im olarak çerçevesi çizilen veya çizilmeye çalışılan, çerçevenin dışında kalan bütün değerler veya şeyler ötekini temsil noktasında "biz" e yapılmış saldırı olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla sekülerleşme üzerinden Batı okuması oluşturulmak istenen "İslam medeniyetini"nin konumlandırmasını da sağlamaktadır.

3.2.1.2.3.1. Din Merkezli Sekülerleşme Karşıtlığı

Gazete köşe yazılarında "biz" olarak kurgulanan Müslümanların oluşturduğu kültür/medeniyet veya İslam iken öteki'ni Batı ideolojisi veya Hristiyanlık oluşturmaktadır. Böyle bir karşıtlığı içerisinde barındıran gazete köşe yazılarının ideolojik içeriğinin Dijk'in belirttiği üzere *"Bizim hakkımızda olumlu şeyler; onlar hakkında olumsuz şeyler söyle." ya da "Bizim hakkımızda olumsuz şeyler; onlar hakkında da olumlu şeyler söyleme." stratejisine dayandığı*[779] söylenebilir.

Bu çerçevede Kaplan, dil üzerinden gittiği zıtlıkta şu ân (yani modernleşme / sekülerleşme sürecinde) konuşulan dilin, İslâm kültürünün, sanatının, düşüncesinin,

---

[777] John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir?*, Çev.: Abdulvahap Taştan – M. Derviş Dereli, Lotus Yayınları, İstanbul 2015, s.116.

[778] İsmet Parlak, "Türk Yazılı Basınında Batı Kimliğinin İnşası: Karikatür Krizi Örneği", (İsmet Parlak), *Medya Gerçekliğinin İnşası Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış*, (ss. 179-226), Çizgi Yayınları, Konya 2009, s. 214.

[779] Parlak, s. 213.

medeniyetinin ruhunu taşıyan ve yeniden-üreten "biz"e ait bir dil olarak "Türkçe" den ziyade sekülerleştirilmiş / devşirme, dolayısıyla yaratıcı ruhu ve kurucu iradesi yok edilmiş bir dil olduğunu iddia etmektedir:

"Konuştuğumuz dil, seküler bir dil. Üstelik de Batı'daki sekülerlikle ilgisi olmayan, Batı'daki sekülerliğin de içini boşalttığımız, tam olarak anlayamadığımız için savunma psikolojisi ve yenilgi psikolojilerinin belirlediği, özgüvensizlik durumunun şekillendirdiği, devşirme seküler bir dil."

"Biz"in içerisine Türkçe'nin de dahil edildiği söylemde sekülerlik Müslümanlığın karşıtı olarak Hristiyanlığa indirgenmektedir. Bu doğrultuda söylemin nesnelliği adına Ernest Galler'den yararlanılarak modern sekülerliğin dini dünyadan uzaklaştırdığı; post modern sekülerliğin ise dünyevî olanı dinselleştirdiği ileri sürülmektedir:

"Hem Müslüman, hem de seküler olunur, diyen biri, sığlığının bile farkında değil demektir. Mülümanlıkla başka bir din'i aynı kefeye koyacak kadar yüzeysel biri demektir. Müslümanlığı da, tıpkı sekülerleştirilmiş bir din hâline getirilen Hristiyanlık gibi "bireysel bir inanç meselesi" olarak gören; böylelikle Müslümanlığın siyasî, ekonomik, kültürel ve entelektüel taleplerini / paradigmalarını "dini siyasete âlet etmek" olarak algılayan kafa karışıklığıyla malûl biri demektir. Hem Müslüman, hem seküler olunmaz; çünkü Müslümanlık zaten bu dünyayı da içerir ama sekülerlik öte inancını içermez."[780]

Dünyevi olanın post modernlikle birlikte dinselleştirildiği iddiası aynı yazarın birçok köşe yazısında dile getirilmektedir. Sekülerliği daha çok laiklikle eş değer kıldığı değerlendirmelerde İslam'a çizilen konumlandırma hayatın her alanına müdahale ettiğidir. Yazar, Batıcı / seküler, özellikle de laikçi çevrelerin İslâm'ı sadece bireysel bir inanç meselesi olarak ele aldığını iddia etmektedir. Oysa ona göre İslâm'ın kaynakları, İslam'ın hayatın her alanına müdahale etmek zorunda olduğunu söylemektedir:

"Batı'dan / sekülerlikten anladıkları; dinin hayata, siyasete, kültüre, sanata, düşünceye karışamayacağı dogma'sıdır: Buna göre İslâm hayattan, siyasette, kültürden, düşünceden, sanattan uzaklaştırılmalı; Allah'ın dini değil, kendi algıladıkları "din" topluma dayatılmalıdır. Bilim, her şeyin merkezine yerleştirilmelidir. İyi de hangi bilim?"

[780] Yusuf Kaplan, "Biz Konusmayız Dil Konusur (1)", *Yeni Şafak*, (13 Şubat 2007).

Öncelikle laiklik ister siyasi ve hukuki bir ilke olarak düşünülsün isterse sekülerleşmeye yakın anlamda kullanılsın, sekülerleşmeye din merkezli karşı çıkanlar İslamiyet'i laikliğe düşünsel bir alan açacak şekilde yeniden yorumlamaya dönük her tür teşebbüsü sapkınlık ya da bidat olarak değerlendirmektedirler. Daha sonra ise İslamiyet'in cami ile sınırlı bir din olmadığını; ekonomi, siyaset ve hukuk sistemi dahil hayatın her alanına hakim, kapsamlı ve evrensel bir dünya görüşü olduğunu savunmaktadırlar.[781]

Weber'in kapitalist sistemin birey üzerindeki olumsuz etkisini[782] ele alırken kullandığı "demir kafes" metaforunun modernliğe yorularak laikçi çevreleri tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla yazara göre *"Laikçi ulusalcılar, bir yandan bağımsız bir Türkiye'den söz ediyorlar; öte yandan da tam bir din hâline getirdikleri ve gerçekte bambaşka bir dinsizlik biçimine dönüşen dünyada eşi benzeri olmayan bir laiklik biçimini, "Laiklik budur." diye bize dayatıyorlar."*[783]

Genel olarak sekülerleşme/laiklik, ideolojik arka planda ötekine ait değerler olarak kabul edildiği için bu kavramların temellendirilmesi de bu çerçevede olmaktadır. Varılmak istenen nokta itibariyle verilmek istenenin dinle bu kavramların uyuşmayacağı veya uyuşmadığı tezi olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Türkiye'de kilise benzeri bir dini örgütlenmenin olmaması devletin karşısına dinin çıkartılmasına sebep olmuştur. Yani Batı'da kiliseye uygulanan yaptırım Türkiye'de dine yapılmış sayılmaktadır. Fakat bunlara rağmen bu başlık altındaki yazarların "gerçekten laik"[784] olan ülkelerde dinle devletin çatışmayacağı savının bu çerçevede çelişkili olduğu görülmektedir. Bu bir yandan içerden onun altını oyan bir bakışı ortaya çıkarırken aynı zamanda laikliğe uyma zorunluluğunun[785] sonucu olarak görülebilir.

Biz'i oluşturan değerler noktasında Batı ve Hristiyan karşıtlığı bazen ülke içerisinde aynı düşünmeyen kişilere de kanalize edilmektedir. Farklılığı oluşturan değerler olarak sekülerlik/laiklik dini olanın karşısında konumlandırılarak mesafe konmak istenmektedir. Bu çerçevede laikliği benimsemiş veya savunan çevreler tarafından "sözde değil, özde

[781] Yavuz, *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, s. 184.
[782] Derya Güler Aydın, Kapitalizmde Bireyin Sorgulanması: Yabancılaşma ve Demir Kafes, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 43, Sayı 2, Haziran 2010, s. 25.
[783] Yusuf Kaplan, "Laikçi Körleşmesinin Şiddeti", *Yeni Şafak*, (13 Nisan 2007).
[784] Rasim Özdenören, "Laiklik Bir Hayat Tarzı Olur Mu?", *Yeni Şafak*, (20 Mayıs 2007).
[785] Yavuz, *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, s. 178.

laik" olma vurgusu sözde Müslüman'a yorulmuş ve hem laik hem de özde Müslüman kalmanın imkansızlığı vurgulanmıştır. Aynı zamanda böyle bir öneri, yazara göre, ülkeyi kültürel bir şizofreniye, büyük bir hercümercin ve yok olmanın eşiğine fırlatacağı post-İslam sürecini başlatacaktır:

"Türkiye, post-İslâm (=İslâm-sonrası) sürecine girmeye başlamıştır. İslâmî hayat tarzına, İslâm şeriatına, İslâmî dünya görüşüne karşı seküler bayrak açanların, küfredenlerin, hiçbir ikiyüzlülüğe ihtiyaç duymadan amaçlarını ve niyetlerini açıkça telaffuz etmeleri gerekiyor."[786]

Dini canlanmanın yaşandığına yönelik vurgular sekülerleşmeye ait olguları sterotipleştirmeye kanalize edilerek yaşanılanların Yunan ve Roma paganizmi olduğu öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Daha çok Berger'in dini piyasa modeli ekseninde dini çoğulculuktan, yani dini canlanmadan bahsetmesi sahih din algısı ve dinî hayat açısından Avrupa'nın tarih boyunca bahtsız bir havza olduğuna yorulmuştur:

"Berger'e göre, Ortaçağ'da Kilise'nin iktidarından söz edilebilirdi; ancak Kilise bu dönemde belli ve sınırlı alanlarda iktidarını koruyordu, halk ise eski pagan inançları ve gelenekleriyle iç içe yaşıyordu, iktidarına halel getirmediği sürece bu durum Kilise'nin umurunda değildi."

Klasik sekülerleşme taraftarlarının Avrupa'nın geçmişine denk düşen Ortaçağı inanç açısından "altın çağ" olarak isimlendirmeleri veya görmeleri dindarlığın arttığına yönelik tezle eleştirilmiştir. Türkiye'de bu çerçevede dini canlılığı ideolojilerine göre yorumlayan kişiler Aydınlanma'yı, vuku bulan köklü bir kırılmadan ziyade kadim Yunan ve Roma paganizminin yeni bir form içinde varlığını sürdürmesi olarak görmektedir:

"Aydınlanma ile vuku bulan köklü bir kırılma değil, kadim Yunan ve Roma paganizminin yeni bir form içinde varlığını sürdürme şansı bulmuş olmasıdır. İktidar ve kurumlar, kadim bir paganizmin modern araçları gibi fonksiyon görüyor. Aradan geçen zaman içinde Aydınlanma'nın felsefi temel varsayımlarının aşınmasıyla modernite ve bunun yeryüzünü içine alacak biçimde ölçek büyütme teşebbüsü demek olan

[786] Yusuf Kaplan, "Post-Islâm Süreci", *Yeni Şafak*, (22 Mayıs 2007).

küreselleşme; nihilizm üretmekte, eşitsizlik ve adaletsizliği derinleştirip yaygınlaştırmakta ve her gün biraz daha canlı hayatı tehdit eder hale gelmektedir."[787]

Dine biçilen dışlayıcı ve siyasallaşmış anlayış, Türkiye'de Batılılaşma hareketleriyle bağlantılı gelişmeleri Batı'nın projesini uygulaması olarak görmektedir. Konuyla alakalı düşünüldüğünde "laikçi proje" olarak basında yer bulan bu uygulamanın amacı Türkiye'de öncelikle dinden nefret eden bir kesim icat etmeye vesile olmak ve böylece Türkiye'yi bitirecek bir hamleyi inşa etmektir:

"Türkiye ne kadar çok sekülerleşirse hem toplumdaki İslâmî duyarlıklar o kadar bastırılmış ve böylelikle etnik duyarlıklar pekiştirilmiş olacak hem de Türkiye'de şirret, İslâm'dan nefret eden bir kesim icat edilerek Türkiye sosyo-kültürel olarak tam ortasından ikiye bölünecektir. Laikçilerin Türkiye"yi önce zihnen ve kültürel olarak, sonra da siyasî olarak Batılıların çıkarlarına hizmet edecek bir yok-ülkeye dönüştürmekten başka bir projeleri olmadığı yeteri kadar anlaşılmış olmalıdır."[788]

"Bu dünya" ve "öteki dünya" ayrımı sekülerleşmeye dışlayıcı yaklaşanların sık başvurdukları bir olgudur. Bu kişiler dinin özel alana indirgenemeyeceğini savunmalarının yanında bu iki dünya arasındaki ayrımın da inanç açısından mümkün olmadığını ileri sürmektedirler. Sekülerleşme daha çok "bu dünya" içindeki seküler ve dini olan arasında bir mücadele olarak düşünülürse öbür dünyayla bu dünyanın ayrılamayacağı noktasındaki vurgu ancak tevhitçi bakışla açıklanabilir:

"Allah'ın varlığı vacip, varlık âlemi (ve dünya) "mümkün"dür. Dünyanın aşkın/müteal, içkin/batın ve öte/uhrevi boyutlarından tecrid edilmesiyle tasarlanan sekülerlik hakikatte "muhal"dir. Çünkü vehmin (kurgusal tasarım) ontolojik cevheri yoktur, "dinî olan"ın tersyüz edilerek taklit edilmesidir."

Yazar'a göre sekülerliği ilk üreten yer manastırdır. Toprak üzerindeki mücadeleyle birlikte toprağı sekülerleştirmek adına vatan fikrinin çıkarılması bu süreci doğurmuştur. Burada ötekinin problemi olarak sekülerleşme küreselleşmeden bağımsız düşünülerek yerel bir mesele haline getirilmeye çalışılmıştır. Genel olarak ise sekülerleşme Tanrı

---

787 Ali Bulaç, "Dindarlık", *Zaman*, (15 Eylül 2007).
788 Yusuf Kaplan, "Laikçi "Şebeke" Ve, Ulusalcılık, Türkiye'yi Bitiriyor", *Yeni Şafak,* (31 Mart 2008).

merkezli alem tasavvuru yerine insan merkezli dünya görüşünün ikamesi olarak görülmektedir:

"İnsan, yapıp ettiklerinde, tutum ve pratiklerinde dini referans olmaktan çıkardığında, değerler alanını (siyaset, hukuk, iktisat vs.) Tanrı ve din karşısında özerkleştirdiğini iddia ettiğinde, birey kendi hayatını yaşarken ahlaki tutum ve davranışlarının kurallarını/normlarını kendisi tayin ettiğinde ve böylelikle Yaratıcı'nın mülkünde O'nun hudutlarını çiğnediğinde, sahiden de Allah'ın tabiata, hayata ve tarihe müdahil olmadığını mı zannediyor?"[789]

Din merkezli sekülerleşme karşıtlığında evrensel değerler üzerinden ılımlı bir okumadan ziyade dini olanla seküler olanın karşıt temellendirilmesi oluşturulmak istenen dünyayı anlaşılır kılmaktadır. Batı kaynaklı evrensel değerlerin İslam'da da olduğu görüşünden ziyade burada dini olanla seküler olan arasındaki farklarla sınırlar çizilmek istenmektedir:

"Batı Aydınlanması'nın temel felsefi varsayımlarına göre tanımlanmış insan, hak ve özgürlük kavramları ile İslam'ın asli dinî kaynakları ve kelamının (ilahiyat) vücud verdiği hak ve özgürlükler birbirlerinden tamamen farklıdır."

Bulaç, AİHM'in başörtüsü kararları bağlamında yazdığı makalede Aydınlanma'yla birlikte insanlara sunulan hak ve özgürlüklerin insanın "kendi felsefi varsayımları" doğrultusunda oluşturulduğuna dikkat çekerek İlahi olanla aynı olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre insanlara sunulan hak ve özgürlüklerin dini, aşkın, metafizik, mitolojik veya teolojik kaynaklardan değil de, salt insan aklı ile üretilmesi "dinî bir vecibeye uyması gerekliliğinden" değil "uymamasının gerekliliği" nden kaynaklanır. Dolayısıyla böyle bir kaynaktan gelen hak ve özgürlük anlayışı dini olana karşı duyarsızdır:

Kaynağı dinî olan hak ve özgürlük talebi ile dinin toplumsal hayatta ve kamusal alandaki görünürlülüğü, bu sistematik içinde kendine yer bulamaz. AİHM'in neredeyse dinî her talebi reddetmesinin gerisinde bu amil yatmaktadır. Başörtüsü, ikinci eşlerin ve çocuklarının hak talepleri, başörtülü kadınların kamusal görev yapması vb. davalar aleyhte sonuçlanmaktadır. Çünkü mesela başörtüsü takma isteği, "din dışı aklıyla tutum

[789] Ali Bulaç, "Dünyanın Sekülarizasyonu", *Zaman*, (17 Eylül 2008).

ve davranışlarını belirleyen insanın değeri"nden değil, İslami hükümlerin yönlendirdiği dinî vecibelerden ve bununla bağlantılı davranış normları sisteminden kaynaklanmaktadır.[790]

Sekülerleşmeyle konulmak istenen mesafenin modern ve modernist kavramlarına yüklenen anlamla sağlanmaya çalışıldığı da görülmektedir. Barbarosoğlu, modernistleri “çağın gereklerine, seküler yapısına kayıtsız şartsız teslimiyeti savunanlar” olarak tanımlarken, modernlere “çağın gerçeklerine ‘maruz kalmak’ psikolojisi” açısından yaklaşarak onları eleştirel mesafeyi korumaya çalışanlar olarak ele almaktadır.[791] “Maruz kalmak” kavramlaştırması modernitenin dışında kalınamayacağı vurgusuyla birlikte belli bir oranda mesafeyi de içerisinde barındırmaktadır. Kaplan ise özellikle sekülerliği yaygınlaştırması dolayısıyla “modern” kavramına tamamen karşı çıkmaktadır. Modernliğin tanrısını siyaset, dinini ise sekülerizm olarak belirleyen yazar; modernliği siyaset üzerinden tanrılaşan insanın tanrıyla pazarlık yapması olarak yorumlar. Dolayısıyla siyasetin bir sonucu olarak sekülerizm; dünyayı siyaset tanrısının hükümranlığını ilan ettiği, hükmünü icra ettiği bir pazar yerine çevirmektir.

“Maruz kalmak” kavramsallaştırması karşıdakiyle ilişki noktasında dini düşüncelerin siyasi ve diğer alanlarda son sözü dayatmadan var olabilmelerini sağlayacak bir laiklik tipine gönderme yapmaktadır. Bir yere kadar düşünülen din ve laiklik ilişkisi totalde mümkün gözükmemektedir. Bu çerçevede sekülerleşme dünyaya aşırı meyil olarak dinin hayatta olması gereken alanlarının daraltılması olarak görülmektedir. Karaman’a göre dinin mümin hayatında olması gereken alanlarının teorik olarak daraltılması olan sekülerleşme bir yandan dinin yorumcuları, diğer yandan uygulayıcılar eliyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre İslamiyet’in laikliğe dini bir meşruiyet tanıyacak şekilde yeniden yorumlanması mümkün gözükmemektedir:

“Dini yorumlayanlar laik ve liberal demokrasi ile İslam'ın bir arada nasıl olabileceğine kafa yoruyorlar ve bunların bir kısmı: ‘Bu ikisi arasında uyuşma ve uzlaşma olmaz, bunlardan biri varsa diğeri -en azından tam uygulama bakımından- yoktur, İslam'ın değişmezlerini değiştirmeden onu, liberal laik demokrasiye uydurmak mümkün olmaz, bu sebeple eğer böyle bir düzende yaşamak mecburiyeti varsa müminler,

---

790 Ali Bulaç, “Müslüman'ın İnsan Hakları”, *Zaman*, (08 Kasım 2010).
791 Fatma K. Barbarosoğlu, “'Endişeli Modern'lerin Enişelerine, çam ağacı süsleyen türbanlı kadınlar iyi gelir mi?”, *Yeni Şafak,* (27 Aralık 2010).

inanç ve telakkilerini muhafaza ederler, uygulamayı ise imkan dahilinde yaparlar.' derler. Ben de böyle diyenlerden biriyim."[792]

Karaman diğer bir makalesinde ise Kongar'ın "*Bir insan hem Müslüman hem de demokrat ve laik olabilir mi?"* sorusunu gündemine almaktadır. Yazara göre bu mümkün olmadığı için Türkiye şartlarında bu soru farklı şekilde sorulabilir: *"Türkiye'de Müslümanların, laik düşünceye sahip insanlarla bir arada, barış içinde, hak ve özgürlüklere saygı göstererek yaşamaya ve demokrasiye rızaları var mıdır?"* Yine burada zaruret miktarı hatırlatılmakta, ötekiyle ne oranda birlikte olunabileceği vurgulanmaktadır:

"Bir Müslüman aynı zamanda laik olabilir mi?" sorusu dayatmacı, kıstırıcı bir sorudur ve akide (inanç) ile ilgilidir. Müslümanlara mahsus bir çeşit demokrasi olabilir, ama sıra laikliğe gelince hiçbir Müslüman 'Ben biraz Allah'a, biraz da O'nu tanımayan, O'nun hakimiyetini bölen "rakiplerine" itaat ederim.' diyemez."[793]

AKP kapatma davası bağlamındaki yazısında Karaman, yukarıdaki görüşlerini destekler mahiyette bireylerin laik olamayacağını iddianamedeki laiklikle ilgili tanımları karşılaştırarak yapmaktadır: "*Lâiklik... bir uygar yaşam biçimidir?" - "...siyasal, sosyal ve kültürel yaşamın çağdaş düzenleyicisidir*." Yazar, laikliğin yaşam tarzı olduğuna yönelik tanımlanmasına karşı çıkarak aslında laikliği dinin karşısına koymaktadır:

"Laiklik bir hayat tarzıdır." diyenler, fert ve toplulukların da laik olacağını iddia ediyorlar. Halbuki laiklik bir devlet tavrıdır, devlet düzeni ilkesidir. Fert ve grupların laik olmaları gerçekte karşılığı olmayan, mantık bakımından da saçma olan bir ifadedir. Fertler ve gruplar bir inancı veya inançsızlığı seçer, hayatlarını da ona göre yaşarlar. Laiklik hangi alanlarda nasıl yaşanacağını, nasıl davranılacağını, kuralları ve düzenlemeleri ihtiva etmez; yalnızca kamuya ait kuralların dine dayanmamasını öngörür."

Yazara göre ferdin laik olması; "Hayatına inancını, dinini sokmaması; hayatını din ve inancı bir yana koyarak yaşaması." demektir. Böyle bir tasavvurun ise hayatta karşılığı yoktur ve olamaz. "Gerçek laiklik" ise insanlara inanma veya inanmama özgürlüğü getirir; insanlar bu ilkeye dayanarak bir inanç, ideoloji, dünya görüşü seçerler ve hayat

---

[792] Hayrettin Karaman, "Sekülerleşme ve Yozlaşma", *Yeni Şafak*, (09 Ocak 2011).
[793] Hayrettin Karaman, "Müslüman Demokrat ve Laik Olur Mu?", *Yeni Şafak*, (16 Haziran 2011).

tarzı da -laikliğe değil- bunlara (inanç, ideoloji, dünya görüşü) dayanır. Bu açıdan iddianamedeki laiklikle ilgili bir diğer çerçeve olan *"İnsanı kul olmaktan çıkarıp birey yapan, bireye kişiliğini geliştirmesi için özgür düşünce olanaklarını veren, bu yolla siyaset-din ve inanç ayrımını gerekli kılarak din ve vicdan özgürlüğünü sağlayan ilkedir."* anlayışı eleştirilmektedir. Buradaki kul ve birey kelimeleri yazar tarafından Allah'a kulluğu ve ümmet olmayı hedef almaktadır. Dolayısıyla yazara göre Müslümanlar kul ve ümmet olmaktan çıkmayı asla istemezler ve bunlardan da çıkmazlar. Hiçbir sistem ve güç Müslümanı, Allah'a kul olmaktan ve Hz. Muhammed'e ümmet olmaktan çıkaramaz:

"Kul olmaktan "kula kul olma" kast ediliyorsa, Kur'an-ı Kerim daha ilk suresinde (Fatiha'da) bunu reddediyor ve "Allah'ım, yalnızca sana kulluk ederiz" ifadesini her gün defalarca tekrarlamamızı sağlıyor. Ümmetten maksat "Bütün Müslümanların dini ve siyasi birliği" ise bundan çıkmanın övünülecek bir tarafı yoktur. Dün ve bugün, gayr-i müslim ülkelerin ve halkların Müslümanlara reva gördükleri muamele ortadadır; onlarla birlik olmayı savunup da Müslümanlarla birlik olmayı reddetmek neden daha değerli olsun!"[794]

Köşe yazılarında laiklikle ilgili olarak Hristiyan ülkelerin bir kavramı ve kurumu olmak itibariyle kişinin kiliseye nispeti ile ilgili dini açıklamaya ihtiyaç duyulmazken Müslümanlık söz konusu olduğunda bu durum değişebilmektedir. Dönemin başbakanı tarafından "Arap Baharı" kapsamında Mısır ve Libya gezilerinde sarf edilen laiklikle ilgili açıklamalar;[795] laikliğin değil de din, vicdan ve fikir özgürlüğünün fonksiyonlarına denk düşen nitelemeler olarak ele alınmıştır. İslami olanın ne olduğuna geçmeden önce laikliğin ne olmadığı bu çerçevede vurgulanmaya çalışılmıştır. Buna göre laiklik sadece devlet ile kilise arasındaki uzlaşmanın adıdır. Bu doğrultuda laiklik devletin dinlere eşit mesafede olması demek değildir. Laiklik kesinlikle ateizm değildir. Fakat laiklik dindarlık demek de değildir. Kendisini Müslüman olarak isimlendiren bir kişi laik olma şansını yitirmiştir. Laiklik din düşmanlığı olmayabilir; fakat dine dost kalmak demek de

---

[794] Hayrettin Karaman, "İddianamedeki Laiklik", *Yeni Şafak*, (30 Mart 2008).

[795] "Türkiye"de anayasa, laikliği, devletin her dine eşit mesafede olması olarak tanımlar. Laiklik kesinlikle ateizm değildir. Ben Recep Tayyip Erdoğan olarak Müslümanım ama laik değilim. Fakat laik bir ülkenin başbakanıyım. Laik bir rejimde insanların dindar olma ya da olmama özgürlüğü vardır. Ben Mısır"ın da laik bir anayasaya sahip olmasını tavsiye ediyorum. Çünkü laiklik din düşmanlığı değildir. Laiklikten korkmayın. Umarım ki Mısır"da yeni rejim laik olacaktır. Umuyorum ki benim bu açıklamalarımdan sonra Mısır halkının laikliğe bakışı değişecektir." (Rasim Özdenören, "Arap Ülkeleri Laik Olur Mu?", *Yeni Şafak,* (18 Eylül 2011).

değildir. Dine kayıtsızlıktır. Dolayısıyla burada onlardan sayılanın ne olamayacağı vurgusundan sonra, ideolojik biz'in ne olduğu bu çerçevede vurgulanıyor:

"İslamî yönetimde din, vicdan, fikir özgürlüğü mevcuttur; fakat laiklik onun tabiatında mevcut değildir. Sayın Başbakan'ın laikliğe atfen belirttiği niteliklerin tümü, adının hakkını veren herhangi bir İslamî yönetimin de umdeleri arasında yer alır; fakat bu umdelere yer verdi diye İslamî yönetime laiklik yaftası yapıştırılamaz."[796]

Bulaç, Arap Baharı kapsamında başbakanın laiklikle ilgili söylemlerini dolaylı olarak değerlendirdiği makalesinde dindar birey - seküler kurum birlikteliğinin olabilirliğini ele almaktadır. Burada yazar merkezi olarak dinlerin kamusal görünürlüğünden ziyade kamusal rolüne odaklanmaktadır. Dolayısıyla laiklik/sekülerleşme karşıtlığını 'dindar' bireyin laik kurumları başarıyla yönetebilmesini ontolojik sorun olarak ele almasıyla ortaya çıkarmaktadır:

"Bir dindar laik bir aygıtı başarıyla yönetebiliyorsa" inancını kalbinin dışına çıkarmıyor demektir. Böyle bir yönetici, "kendi vicdanında dindar yönetimde laik/la-dini kalarak" nasıl ontolojik sorunlar yaşamıyor, ayrı bir konu. Bu, helal-haramın karışmadığı adaletsizliğe, derin eşitsizliğe dayalı iktisadi piyasayı (liberal kapitalist mekanizmayı), tüketim kültürüyle çıldırtılmış hedonist ve erotik bir toplumu, nihilizme giden sosyal düzeni, düzenin kurum ve kuruluşlarını da 'başarı'yla yönetebilir anlamına gelir. Onun dini sosyal ve iktisadi politikalara karışmaz."[797]

3.2.1.2.3.2. İslam'ın Protestanlaştırıldığı Kaygısı

Weber'in klasik tezini hatırlatır başlıktaki bu kullanım gazete köşe yazılarında daha çok dinin bozulması anlamında olumsuz olarak tasvir edilen sekülerleşme için kullanılmaktadır. Genel olarak Weber klasik tezinde endüstriyel kapitalizmin gelişmesiyle dinsel asketizmin önemini yitireceği öngörülmekteydi. Bu durum güzel bir gelişme olarak Protestan kültürünü rasyonalize edecek, entelektüel bir boyut kazandıracak ve bu sayede dünyanın büyüsü bozulacaktı.[798] Kalvinizmdeki Protestan etiği çok çalışma ve sadeliği vurgulayarak kişisel zevkleri reddeden bir inanç sistemini

---

[796] Rasim Özdenören, "Arap Ülkeleri Laik Olur Mu?", *Yeni Şafak*, (18 Eylül 2011).
[797] Ali Bulaç, "Postkemalist Laiklik", *Zaman*, (19 Eylül 2011).
[798] Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, s. 73.

ortaya çıkarmaktadır.[799] Dolayısıyla ekonomik kapitalizmin doğuşunda ve gelişiminde dinin rolü motive edici olarak önemli bir yere sahiptir.

Amerika başta olmak üzere artık daha fazla dile getirilen dinsellikteki artışın Weber'in tezinin neresine düştüğü önem arz etmektedir. Sarıbay bunun sebeplerini açıklarken Berger'in görüşüne başvurmaktadır. Dolayısıyla dinsellikteki artış Amerikan toplum yapısının ve hayat tarzının bir yanıyla alakalıdır. Aşırı kapitalistleşme olarak isimlendirilebilecek bu olgu dinsel kurumların da kapitalizme eklemlenmesini ifade etmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan sonucun ise modernite ile din arasındaki uyumlulaşmanın kaçınılmaz hale geldiğini[800] gösterdiği söylenebilir.

Amerika'daki muhafazakar Protestanlığın yeniden canlanması ve başarısı olarak görülen durum Türkiye'deki gazete köşe yazılarında sekülerleşmeyle alakalı durumlar tartışılırken mevzu-bahis edilmektedir. Örnek olarak "Yeni Türkiye modeli" ile laikliğin jakobenlikten arındırılıp hayatın tüm alanlarının sekülerleşmesi, profanlaşması anlamında bir modeli esas aldığı iddia edilir. Bununla, ortaya çıkan dinsellikteki artış ise sekülerleşmenin olumsuz sonuçlarına tepkiden ziyade dinin sekülerizasyonla gösterdiği uyumlulaşmadaki artışın varlığı öne çıkarılır. Dolayısıyla bu modelle din hayatın tümünde görünür gibiyken gerçekte içeriği boşaltılmış bir hale gelmiştir ve modern – seküler modelin ömrünü biraz daha uzatmaya yönelik formülasyona dönüşmüştür:

"Anglosakson muhafazakarlık, geleneğin fetiş haline getirildiği, içi boşaltılmış, hayatı doğrudan etkilemeyen, modernlikle barışık ve en önemlisi kendini dindar sayan bir tür sekülerlik modelini çağrıştırıyor."[801]

Diyalektik tarzda sekülerleşmeyle bağlantılı olarak açıklanabilen yeni dindarlık algısı siyasilerin sözleri çerçevesinde de gündem olabilmektedir. O dönemin başbakanı tarafından dile getirilen "dindar nesiller yetiştirmek" söyleminin sadece bir yönü olan dinsellikteki artış çerçevesinde genel olarak tartışıldığı görülmektedir. Fakat bu söylemin sadece dinsellikteki artış ekseninde tartışılamayacağı, bunun yanında dinin sekülerizasyonla girdiği ilişki çerçevesinde de açıklanması gerektiği dile getirilmektedir.

---

[799] Ritzer – Stepnisky, s. 30.
[800] Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, s. 82.
[801] Akif Emre, "'Medya-Ramazan'ları", *Yeni Şafak*, (18 Ağustos 2012).

Bu çerçevede Kaplan'ın dinle sekülerin bir aradalığından doğan uyumlulaşmadan rahatsız olduğu görülmektedir:

"Türkiye'de mevcut seküler vasatta ivme kazanan, sürekli önü açılan, alanı genişletilen şey, dindarlaşma değil; dini darlaştırma, yani dini protestanlaştırma, hayattan uzaklaştırma, dünyevîleştirerek araçsallaştırma hâdisesidir. İşte bu gerçeği, Türkiye'nin liberal-seküler entelijansiyası çok iyi fark ettiği için, "dindarlaşma"dan yana tavır takındılar; açıkça, "dindarlaşma"nın sekülerleşme demek olduğunu, yeni bir Kalvenizm biçimi ürettiğini" söylediler ve "dindarlaşma"dan korkulmasının yersiz olduğunu altını çizerek vurguladılar."[802]

Emre, din algısının protestanlaşmasında özellikle sağ muhafazakar iktidarlarının payının büyük olduğunu söylemektedir. Devletin sağ iktidarlar marifetiyle desteklediği, meşrulaştırdığı söylem; zamanın ruhu denilen "evrilmeyle" sarmaş dolaş halde bugüne geldi. Dinle ilişkisini düzeltemeyen bir devlet yapısı toplumla din arasına girerek dini de toplumu da kendince modernleştirmeye, sekülerleştirmeye bilinçli olarak girişti:

"Daha sağ muhafazakar iktidarlar, toplumla devlet arasındaki gerilimi yumuşatmak için, derin çelişkiyi ortadan kaldırmak yerine toplumun din algısıyla oynamayı, deforme etmeyi üstlendiler. Zaman içinde toplumun bilincinde, vicdanında, hafızasında yer eden din algısını "protestanlaştırıp" sekülerize ederek, devletin dinle ilişkisini temelden değiştirmeden, dinin içini boşaltmaya, dinin bir tür profanlaşmasına katkıda bulundular."[803]

Amerikan tarzı sekülerleşmenin eleştirisinin yanında yine bu toplumla çok anılan "sivil din" üzerinden de sekülerleşmeye eleştiriler getirilmektedir. Sarıbay'a göre dinsellikteki artışı sekülerizasyona tehdit olmaktan çıkaran etkenlerden birisi dinsel rasyonalizasyondur. Bunun sonucunda din sadece "Tanrı'nın kelamı" olarak referans alınmaya başlanmıştır. Sivil din bu anlamda din ile devlet arasındaki tamamlanmamış bir farklılaşmayı, dolayısıyla kültürel düzeyde dinsel ve siyasal sembollerin iç içe geçmesini ifade etmektedir.[804] Türkiye'de ise sivil din tartışması yukarıdaki bağlamın dışında İslamiyet'in karşısına ikinci bir din ihdas etme olarak ele alınmaktadır:

---

802 Yusuf Kaplan, "Türkiye'nin "Din"i: Araçsallaştırma", *Yeni Şafak*, (10 Şubat 2012).
803 Akif Emre, "Seküler Devletin Şehitleri", *Yeni Şafak*, (29 Mart 2012).
804 Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, s. 82.

“Sekülarizmin ve milliyetçiliğin temel esaslarını oluşturduğu bu ideolojik yapılanmayı tanımlamak için birçok sosyal bilimciyle beraber olarak ben en çok "seküler din" ya da "sivil din" kavramlarının kullanılmasını doğru buluyorum. Kökleri Rousseau ve Durkheim'e giden ve uzun bir süre Tanrı'yı öldürmeye çalıştıktan sonra tanrısız yapamayacaklarını (seküler dahi olsa) ve tanrısız bir toplumun istikrarını devam ettiremeyeceğini anlayan Batılıların, seküler toplumlara bir dayanışma ve birlik duygusu kazandırma ve egoistik bireyciliğin negatif etkilerini azaltma amaçlarının sonucu olarak doğan seküler din kavramsallaştırması, Türkiye'de son seksen dokuz senedir -son zamanlardaki asimilasyonu bitirmeye yönelik pozitif adımlarla biraz azalmış olsa dahi- katıksız şekilde uygulanıyor ve mütemadiyen müminler ve inkarcılar üretmeye devam ediyor.”[805]

Türkiye’de dinsellikteki artış gibi gözüken “dindarların” kamusal alana taşınmasının, kapitalizm ve sekülerleşmeyle bağlantısı noktasında, iç eleştirel bakışla ele alındığı görülmektedir. Modernleşmeye paralel olarak cinsiyet, din ve etnik kimliklerden bağımsız olarak kurgulanan evrenselci vatandaşlık modeli kamusal alanın laikliğini belirlemekteydi. Kamusal alan bu mantıktan hareketle yeni bir mekan olarak işlev görürken bu alana uyum sağlamayanlar dışarıda bırakılmaktaydı.[806] Son dönem Türkiye’sinde ise kamusal alan tanımlaması diğer kavramlar gibi liberal etkilere açık hale geldi. “Dindarların” merkeze taşınmasıyla sonuçlanan değişim kuşkuyu da beraberinde getirdi. Saruhan’ın Abdurrahman Arslan ile yaptığı söyleşi kamusal alana talip olma ve sonucunda biz’den olanlarda gözlemlenen değişimlerin kaygısını taşımaktadır:

“Dolayısıyla iktidarın yumuşaması ya da bu baskıcı uygulamalarından çıkmasının Müslümanların daha rahat Müslümanca bir hayatı yaşayacaklarına dair bir kabul vardı. Bu pek olmadı gibi geliyor bana. Müslümanlar bunda bir bedel ödemek zorunda kaldılar. Dindar insanlar iktidara gittiğinde bu kitle ile onları temsil edenler arasındaki karşılıklı etkileşimle birlikte, o dindar insanları destekleyen Müslüman kitle de dönüşmeye başladı. Sadece kitle kendi isteğini iktidara taşımadı aynı zamanda da kendi seçtiği liderlerin de öncülüğünde isteyerek ya da istemeyerek bir dönüşüme uğradı. Karşılıklı bir değişim ve dönüşüm süreci yaşamaktadır Müslümanlar.”

---

[805] Ömer Taşgetiren, “Sekuler Sivil Din'le Nereye Kadar?”, *Zaman*, (22 Ağustos 2012).
[806] Nilüfer Göle, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (3. Baskı), Metis yayınları, İstanbul 2009, s. 23.

Söyleşi yapılan kişiye göre kamusal alana alınma hedefi en büyük yanılgıydı. "Ev"lerini terk ettikleri günden itibaren değerlerini kaybettiler. Belki bunu evi terk etmeden düşüneceklerdi. Müslüman erkek kamusal alana katıldığında kapitalizmin nesnesi oldu. Bu, erkekteki helal ve haram duygusunu alt üst etti. Müslüman kadın ise feminist değerlerinden büyük nispette etkilendi. Bu da kadının zihnini eşitlikçi bir zihniyete dönüştürdü ve kadın her şeyde başta kadın erkek ilişkileri olmak üzere eşitlik aramaya başladı:

"Dindarlığı dışlaştıran, görünüşe indirgeyen ama aynı nispette içsel olarak dindarlığın azaldığı yeni bir dindarlıkla karşı karşıyayız. Bu daha çok sözde, arabada dinlenen kasette, tesettürde, sakalda kendini gösteren; fakat muhteva olarak giderek fakirleşen bir dindarlık. Zaten o içsel zenginlik enfüsi zenginlik giderek azaldıkça dışarıya sarkan görünüşü öne alan bir dindarlık ortaya çıkar. Bence böyle bir dindarlıkla karşı karşıyayız. Müslümanlar amel olarak enfüsi zenginlik olarak fakirleşmektedirler."[807]

Müslümanların kamusal alana çıkışı aynı zamanda sermayeyle de buluşması anlamına gelmekteydi. Bu çerçevede kapitalizmin mantığına terk edildiği iddia edilen dinsel kurumlar veya ihtiyaçlar, yazarların zihni arka planına göre sekülerleşmenin sağlayıcısı olarak kendimizi kaptırdığımız bir durum olabileceği gibi uluslararası güç veya güçlerin Türkiye üzerindeki operasyonu olarak da algılanabilmektedir. İkinci sebep üzerinde duran Kaplan, sonuç itibariyle ortaya çıkan dini "yeni dünya dini", "Bizantinizm" olarak isimlendirmektedir. Bu yeni dünya dininin ikamesi adına üç tipli bir strateji uygulanmaktadır:

"Birinci strateji, Batı-dışı dünyanın hızla kapitalistleştirilmesi stratejisidir… İkinci strateji, kapitalistleşen ülkelerin, kaçınılmaz olarak tüketim toplumlarına evrilmeleridir… Üçüncü strateji ise, tüketim toplumlarına dönüşen Batı-dışı toplumların hızla ve hazla sekülerleşmeleridir…" ve böylece *"Batı-dışı medeniyet havzalarının toplumları ne kadar hızla kapitalistleşirler ve tüketim toplumlarına dönüşürlerse, o kadar hazla sekülerleşecekler ve böylelikle kendilerini de, medeniyet iddialarını da yitirecekler."*[808]

---

[807] Emeti Saruhan, "Kamusal Alan Dindarları Aşındırdı", *Yeni Şafak*, (19 Haziran 2011).
[808] Yusuf Kaplan, "Bizantinizm ve Seküler Teslisi: Kapitalizm, Tüketim ve Sekülerleşme", *Yeni Şafak*, (22 Haziran 2012).

Yine benzer şekilde Müslümanlığın modern dünya ile sorunlarını devletin tüm dinlere eşit mesafede olup olmaması gibi alana indirgeyen bir laiklik tartışmasının küresel sistemin taleplerinden bağımsız ele alınamayacağı iddia edilmektedir. Buna göre İslam âleminin küresel kapitalizme müşteri yapılabilmesi, sisteme iç edilebilmesi için dine uzanan sekülerleşme sürecinin tamamlanması gerekmektedir:

"Laikliği jakoben uygulamalarla sınırlayıp, Anglo-Sakson sekülarizm üzerinden hayatın tüm alanlarını sekülerleştiren birey ve toplumun dinle olan sahih bağını koparan daha derinlere nüfuz eden bir laikleşme modelinin bizzat Müslüman kimliği ile önerilmesi protestanlaşmanın, dünyevileşmenin meşrulaştırılmasından başka bir şey değil."[809]

Sekülerleşmeyle birlikte anılan bireyselleşme aynı zamanda toplumların cemaat yapısı yerine cemiyet tarzı bir örgütlenmeye işaret etmektedir. Bireyselleşmeyle birlikte ortaya çıkan din algısının kötülüğün tanımı ve bunun düzeltilmesi için Müslümanca sorumluluğun neyi yapıp neleri yapmamayı gerektirdiği hususunda, gerek geniş anlamda Ortadoğu'da ortaya çıkan örgütsel yapıların din anlayışı gerekse evini terk ederek tek başına dünyaya savaş açmaya hazır bireysel din anlayışını ortaya çıkardığı dile getirilmektedir. Bu noktada toplumsal geçiş dönemlerinde görülen ve mevcut kuralların bağlayıcılığının yok olmasını ifade eden Durkheim'in anomi kavramsallaştırması bireysel dindarlıkta dinin protestanlaştırılmasına aracılığı ifade etmek için kullanılabilmektedir:

"Dinin protestanlaşması tam da bu duruma denk geliyor. Dini öğrenme, dini anlama, dinden hüküm çıkarma hususunda yaşanan anomi halinin toplumsal bir kırılmaya, zihinsel bir çöküşe götürmesinin alametlerini, tezahürlerini yaşıyoruz."

Modern bir olgu olarak zikredilen seküler dindarlığın aynı zamanda dinsel şiddeti savunan grupların doğuşuna da aracılık ettiği savunulmaktadır:

"Modernist ve rasyonalist ilahiyatçı/akademisyenlerin eliyle herkesi memnun eden, hiçbir yasağı, nehyi olmayan, çağa uydurulmuş bir din anlayışı yaygınlaştırılmaya ve böylece din sekülerize edilmeye çalışılıyordu. Aynı yöntemin din adına dinin yolunu kesecek, şiddete meyyal, ham, kaba, yobaz bir tipi üreteceğini varsaymıyorlardı herhalde."[810]

---

[809] Akif Emre, "Bir Aydın Sınavı Olarak Laiklik", *Yeni Şafak,* (20 Eylül 2011).
[810] Akif Emre, "Dinde İki Farklı Protestanlaşma", *Yeni Şafak*, (03.03.2015).

Daha çok İslamcı/muhafazakar yazarların makalelerinde dile getirilen İslam medeniyeti ve İslam düşüncesinin sekülerleşmenin Avrupa'da ortaya çıkmasında itici güç olduğu[811] tezi sahiplenilirken sekülerleşmenin kendisi konusunda aynı şey söylenememektedir. Türkiye'deki laiklik/sekülerleşme konusunda ise Batı zorlayıcı güç olarak rolünü oynamaktadır. Laiklik/sekülerleşme konusundaki ısrar ise dinin protestanlaştırılmasıdır. Kaplan'a göre dinin sekülerleştirilmesi demek, aynı zamanda dinin dünyadan uzaklaştırılması demektir. Burada dinin dünyevi olana talip olması veya dünyevi olanla birlikteliğinin dinin dünyadan uzaklaştırılmasıyla eşdeğer görüldüğü iddia edilebilir. Batı için söylenen "Dinin sekülerleştirilmesiyle birlikte, Batı'daki otorite, hegemonya ve meşruiyet kaynaklarını artık kilise değil, kilise tanrısının yerine geçen ve tanrılaştırılan seküler insan almıştır." değerlendirmesi aslında bir yönüyle dünyevi olanların kutsallaştırılması neticesinde oluşacak tehlikeye de yorulabilir.

"Protestanlaşma, insanların dine göre hareket etmeleri değil, dini kendi arzularına, algılama biçimlerine göre şekillendirmeleri; yani insanların dine uymaları değil, dini kendilerine uydurmaları çabasıdır. Protestalığın, dinin evrensel / ekümenik gövdesini tam ortadan yararak dini millîleştirmesi, millî kiliselerin ortaya çıkmasına neden olması, kapitalizmin doğuşunda belirleyici itici güçlerin başında gelmesi, bütün bunların hepsi, aslında sekülerleşmenin, dolayısıyla modernliğin kaçınılmaz sonuçlarıdır."[812]

3.2.1.2.4. Dengeli Yaklaşım (Saygılı Olmalıyız)

Türkiye'de din-sekülerleşme ilişkisine dönük bir diğer tipolojiyi din ve seküler anlayışın dengelenmesini isteyenler veya bu kişilerin görüşleri oluşturmaktadır. Türkiye'de bu bağlamda tartışmaların daha çok laiklik etrafında döndüğü düşünülürse ilk etapta bu başlık Başgil'in laiklik tanımıyla ilişkilendirilebilir. Daha çok sağ ve liberal görüşlerin argümanı olarak karşılaşılan bu savununun çalışılan tarih itibariyle biraz daha merkezileştiği söylenebilir. Kurumsal sekülerleşmeyle de bağlantı kurulabilecek bu çerçevedeki tartışmalar Batı'daki laiklik uygulama ve tanımlarından sıkça beslenir. Örnek olarak Başgil'in, o dönem itibariyle Türkiye'deki laiklik uygulamalarını *"garp*

---

811 Yusuf Kaplan, "En Büyük Tehlike: Sekülerleşme", *Yeni Şafak*, (17 Temmuz 2007).
812 Yusuf Kaplan, "Medya, Nasıl Seküler 'Kilise Lere Dönüştü?", *Yeni Şafak*, (14 Temmuz 2008).

hukukunda laiklik”[813] tanımıyla ötelemek istemesi verilebilir. Bu çerçevede Başgil ve geleneği Türkiye’de hangi amaç için kullanılırsa kullanılsın görünürde dengeli yaklaşıma yakın düşmektedir.

Selçuk, “çağcıl laiklik” le dinle devletin karşılıklı bağımsızlığından bahsetmektedir. Karşılıklı bağımsızlık kabaca dinle devletin ayrılmasından öte bir şey olarak görülmektedir. Bu ayrımda belirleyici kavram hukuktur. Bu çerçevede laiklikten beklenen, din ve ahlakta yer alan kurallarla ilgilenmemesidir. Dindar/dinsiz, ahlaklı/ahlaksız ölçütleri laiklik için geçerli değildir. Bir ülkede devlet, görüşler karşısında yansız ise düşünce açısından çoğulculuk ve özgürlük; bir ülkede devlet, dinler/inançlar karşısında yansız ise laiklik dolayısıyla dinsel çoğulculuk, dinsel özgürlük sağlanır.[814]

Türkiye’de laiklikle ilgili tartışmalarda vurgulanan benzer vurgular aslında başlangıçta dinle devlet arasında benimsenen bir dengeye gönderme yapmaktadır. Laikliğin katı yorumundan ziyade özgürlükçü yönlerinin vurgulanması bir noktada bu ilkenin ve düşünce yapısının halk tarafından da benimsenmesini istemekle ilişkilendirilebilir. Bu noktada laiklikle demokrasi arasındaki ilişki; laikliğin toplum tarafından benimsenmesine, dini inanç özgürlüğünün alanının genişletilmesine, din ve dini sembollere karşı aşırı kuşkucu bir yol yerine ilkede ısrar etmeye endekslenmektedir.

Dengeli yaklaşım açısından demokratik süreç çok önemli görülmektedir. Demokratik temsilin işlemesi, yine toplumun ortak uzlaşma alanlarında buluşması açısından çok önemli sayılmaktadır. Saygılı tutumu öne çıkaran gazete köşe yazılarındaki vurgu bütün kesimleri kapsamaktadır. Yani laiklik ve demokrasinin araçsallaştırılması yerine her kesim için ortak yaşam anlamında güvence oluşturulması istenmektedir:

“Katı laiklik anlayışında ısrar, toplumun laiklik konusundaki rızasını kazanmak bir yana, zaman zaman soğumaya, kuşkuya neden olmuştur. Diğer taraftan, bu soğukluk, laiklik için tehdit oluşturdukça, bu durum da laikliği korumak adına, demokratik temsile karşı bir soğukluk, kuşku geliştirdi veya var olanı pekiştirdi. Gelinen noktada, bir kesimin

---

[813] “Laiklik, din ile devletin ayrılması ve devletin din, dinin de devlet işlerine karışmaması; memlekette mevcut ve maruf din ve mezheplere karşı devletin tarafsız bir vaziyet alması, bunlardan hiçbirini, diğeri aleyhine olarak, hususi surette imtiyazlandırmaması; buna mukabil, dinin de devlete karşı; nisbi de olsa, bir muhtariyet içinde ahlaki ve manevi hayatın nizamı olarak hüküm sürmesidir.”

[814] Selçuk, “Laiklik ve Demokrasi”, s. 46.

laikliğe, diğer bir kesimin demokrasiye karşı kuşkulu tutumlarını yumuşatmak yerine, kemikleştirme riski ortaya çıkmış vaziyette…"

Laiklik ve demokrasinin birlikteliğinden bir uzlaşı çıkaran yazar, bu kavramların yalnız kullanımının ve diğer kavramı dışlamasının içinden çıkılamayacak bir duruma yol açacağını vurgulamaktadır. Türkiye özelinde başörtüsü örneğinde demokrasisiz laiklik eleştirilirken "Çoğunluk ne derse o olur." söylemiyle de iktidar genelinde laikliği yok sayan bir demokrasi anlayışı eleştirilmektedir:

"Laiklik ve demokrasinin yollarının çatışmaması için, bir uzlaşma alanı oluşturmadığımız sürece, ne laiklik demokrasinin ne demokrasi laikliğin teminatı falan olmayacak. Laikliğin üniversitede başörtüsünü yasaklamak için gerekçe olamayacağını da, demokrasinin 'Çoğunluk ne derse o olur' deyip işin içinden çıkmak ve üzerine bilmem ne kadar duble yol yapmak olmadığını da anlamak ve bu noktada uzlaşmak ve oyunun kurallarını bu şekilde yeniden teyit etmeden gidilecek yer kalmadı. Veya gidilecek yer iyi bir yer değil, birileri laiklikten, diğerleri demokrasiden soğudukça soğuyacak, 'ne laiklik ne demokrasi' gibi bir girdaba dalacağız."[815]

Yayla da köşe yazısında benzer şekilde kurumsal olarak laikliğin devamını vurgularken Mert'in 'demokrasi' kavramına yüklediği işlevi 'özgürlük'le ifade etmektedir. Farklı kesimlerin beraber yaşama çerçevesinin oluşabilmesi adına din özgürlüğü ve laikliğin ne olduğunun tekrar ele alınması gerekmektedir. Özellikle laiklikle ilgili yanlış okumalar bu kavrama önyargılı bakışa neden olmaktadır. İdeolojik laiklik okumaları olarak da ifade edilebilecek bu durum dengeli yaklaşım adına bir problemdir:

"Bazı kesimlerin ısrarla istihdam ettiği, vurguladığı, öne sürdüğü bir kavram laikliktir. Ne var ki, çoğu zaman laiklik kavramı konuyu bütün boyutlarıyla ele almakta yetersiz kalmaktadır. Bunda, kavramın araçsallıktan uzaklaştırılmasının ve zaman zaman bir ideoloji hatta bir din haline getirilmesinin rolü büyüktür. Böyle yapıldığında laiklik, özgürlükleri budayan bir toplum projesinin temelini teşkil etme rolünü üstlenmekte ve tarihî fonksiyonunun tersine hizmet etmeye başlamaktadır."

---

[815] Nuray Mert, "'Ne Laiklik, Ne Demokrasi'", *Radikal*, (27 Mart 2008).

Din özgürlüğü ve laikliğin ne olduğuna dönük anlayış farklılıklarının laiklikten bekleneni çeşitlendirdiği ileri sürülmektedir. Dengeli yaklaşım lehine bir aradalığın sağlanması din özgürlüğünü laikliğin merkezine yerleştirmekle mümkün gözükmektedir. Laiklikle ilgili iki tutumu 'din özgürlüğü' ve 'dinden özgürlük' kavramlarıyla ifade eden yazar, 'din özgürlüğü' lehine laiklik yorumuyla geçmiş uygulamalara da atıfta bulunmaktadır. Bu çerçevede din özgürlüğü unsurunu yitiren laiklik toplumsal barışın aracı olmaktan uzaklaşır, ceberut bir azınlığın topluma tahakkümünün aracı ve gerekçesi olur:

"Din özgürlüğü laikliğin özüdür. Din özgürlüğü, insanların dinî inançta sınırsız; dini yaşamakta ve dışa yansıtmakta ise insan hakları tarafından çizilen sınırlar içinde tam bir özgürlüğe sahip olmasıdır. Burada sözü geçen haklar ve özgürlük, iktidar sahiplerinin insanlara layık ve yeterli gördüğü haklar ve özgürlük değildir, insan olarak doğuştan sahip olduğumuz haklar ve özgürlüktür. İktidar, bizim haklarımızı ve özgürlüğümüzü belirlemez, bizim haklarımız ve özgürlüğümüz iktidarın sınırlarını çizer."

Kurumsal olarak laikliği benimsemiş devlet veya yönetimlerden din özgürlüğünü sağlaması beklenirken dinden özgürlük bireylerin tercihlerine bırakılmıştır:

"Dinden özgürlük kavramı çoğu zaman din özgürlüğü ile karıştırılmaktadır. Dinden özgürlük, kişilerin dünya görüşlerinde ve hayatlarında dine önemli bir yer vermemeleri veya yapabiliyorlarsa hiç yer vermemeleridir. Özgürlükçü bir ülkede hiç kimse bir dini benimsemek ve onun gereklerini yerine getirmek zorunda değildir. Bir başka deyişle böyle kişiler din özgürlüğünü dinlerden uzaklaşma, dini hayatlarından çıkarma yolunda kullanabilirler. Buna hakları vardır. Böyle yapmalarının engellenmesi ve kişilerin bir dine inanmaya veya onun pratiklerini izlemeye zorlanması din özgürlüğünün ihlali anlamına gelir."

Yazar, laikliğin Türkiye serüvenine de karşıtlık ve dışlama bağlamında yukarıda verilen ikili sterotip çerçevesinde bakmaktadır. Bu ikili karşıtlık Türk toplumunda var olan kurulu karşıtlıkların bir devamı olarak ele alınabilir:

"*Türkiye'nin cumhuriyet dönemi laiklik serüveni bir anlamda din özgürlüğü ile dinden özgürlük nosyonlarının mücadelesinin tarihidir. Ülke demokrasiye geçişle birlikte mecburen ve olması gerektiği gibi din özürlüğüne yönelmiştir. Ancak, din özgürlüğünü değil dinden özgürlüğü savunan tek parti dönemi anlayışı bu yönelişe şiddetle karşı*

çıkmıştır. ve her geçen gün zayıflamasına rağmen bu tutumunu hâlâ devam ettirmektedir. Oysa din özgürlüğünün gerçekten tesis edilmesi bireysel olarak dinden özgürlük isteyenleri de rahatlatacak ve hayat tarzlarını garanti altına alacak yegâne yoldur."[816]

Dengeli yaklaşım altındaki demokrasi, çoğulculuk veya özgürlük gibi kavramlar seküler kötümser yaklaşıma göre farklı anlamlara gelmektedir. Orada bir kuşkunun giderilmesine yönelik laiklik yanında bu kavramların kullanımı öne çıkarken burada laikliğin ılımlı versiyonuna vurguyu öncelemektedir. Dolayısıyla burada Türk siyasal sistemindeki laiklik kavramının olup olmamasından ziyade laikliğin ne'liği veya ne olması gerektiği üzerine odaklanılmaktadır. İslamcı bir çizgiden gelen iktidara rağmen laikliğin sağlam temellere oturduğu yorumu Brumberg'in Türkiye'deki İslamcılığın üç tipine yönelik sınıflandırmasını akla getirmektedir. Brumberg, üçüncü kategori İslamcılığıyla AKP dönemine gönderme yapmaktadır. Buna göre bu dönemde: "*İslamcı liberaller veya stratejik yenilikçiler, esas itibariyle demokratik bir ortam içerisinde dini hürriyetleri genişletmeye çalışırlar. Bunların nihai hedefi, bir İslami devletin kurulması değil, laik çoğulcu bir düzende diğer siyasal projelerle bir arada yaşamaktır."*[817] Bu yoruma özdeş düşen yorumlar gazete köşe yazılarında da mevcuttur. Özellikle 27 Nisan Muhtırası bağlamında Özdalga'nın laiklik yorumu bu çerçevede verilebilir:

"Türkiye'de bugün laik rejim, daha önce hiç olmadığı kadar sağlam temeller üzerinde duruyor. Kayda değer bir şeriat düzeni tehdidi yok. İlk kez İslamcı çizgiden gelen bir parti tek başına iktidar ve laik rejim dimdik ayakta. Laikliğin en büyük koruyucusunun askerler olduğu ise tamamen boş bir inanış. Laik rejimimizin en büyük teminatı kendi tarihimiz, geleneklerimiz ve bizzat Türk İslam'ının kendisi."[818]

Kurumsal anlamda dinle laikliğin çizilen sınırlar çerçevesinde birbirine saygı göstermesini vurgulayan yazılar yanında ideolojik olarak farklı düşenlerin bu saygı için laiklikten beklentileri olduğu da görülmektedir:

"Dinini ciddiye alan insanlar, kendi inançlarından herhangi bir taviz verme veya kendilerini gizleme lüzumunu hissetmeden, herkes için din ve vicdan özgürlüğünün korunması, dini bir kurum veya dini bir sınıfın devlet üzerinde imtiyaz talebinde

---

[816] Atilla Yayla, "Din Özgürlüğü ve Dinden Özgürlük", *Zaman*, (02 Aralık 2008).
[817] Özbudun –Hale, *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm*, s. 41.
[818] Haluk Özdalga, "Artık Yeter", *Zaman*, (01 Mayıs 2007).

bulunmaması ve herhangi bir din grubunun diğer din müntesiplerini kendisi gibi inanmaya ve yaşamaya mecbur bırakmasının önüne geçilmesi açısından laiklikle kavga halinde değiller, bugüne kadar olmamışlar, bundan sonra da olmayacaklar.”[819]

Gazete köşe yazılarındaki laikliğe dengeli yaklaşımla alakalı öneri ve talepler kendi ideolojik perspektifinden beslense de neticede laiklikle alakalı bir uzlaşı arayışı olarak bakılabilir. Geleneksel hayatın bütünlüğünü koruma isteği ile laikleşme sürecinin geriye çevrilme ihtimaline dayanan korku ekseninde yaşanan ayrışmada ön yaşantılara dayalı ötekileştirmeler[820] dengeli yaklaşımla giderilmeye çalışılmaktadır. Laikliğin Türkiye’deki özel yapısından dolayı mutlak bir bağımsızlık (dinle devletin) üzerinden dengeli yaklaşım önerilse de bu mümkün gözükmemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının özel konumu saygılı tutum önerenlerin bir kısmının değişimini göstermesi açısından da önemlidir. Daha önceleri özellikle muhafazakar ve İslamcı kesimdekilerin bir kısmı Diyanet’in bağımsızlığı üzerine kurdukları ideolojik okumalarını gelinen dönemle birlikte artık iyi işlere vesile olduğu gerekçesiyle yenilemişlerdir. Dolayısıyla dengeli tutum arayışları Türk basınında değişken bir yapıyı da ortaya çıkarabilmektedir.

Konunun toparlanması adına yukarıda verilenlere ek olarak dengeli yaklaşıma örnek olabilecek söylem ve öneriler maddeleştirilebilir:

I) Laiklik rasyonalist-pozitivist bir felsefî inanç olma niteliğinden ve onu seçkin bürokratik azınlığın ideolojisine dönüştüren ilave yüklerinden arındırılmalıdır.[821]

II) Dini veya laik fetvaları herkes kendi cebinde tutsun; çağdaş siyaset, pratik ve özgürlükçü çözümlerle "bilim"in kapılarını herkese açmalı.[822]

III) Laik bir devlette her ailenin kendi çocuğunu inandığı dinin gereklerine göre yetiştirme hakkı olmalıdır.[823]

IV) İslamcı veya muhafazakâr çevrelerin de din, toplum ve devlet üzerine söylediklerini, ‘Müslüman toplumların laiklik diye bir sorunları yoktur.’ tezinin ötesine taşıyabilmeleri gerekiyor.[824]

---

819 Ali Bulaç, “Laiklik ve demokrasi”, *Zaman*, (28 Mayıs 2008).
820 Macit, “Laiklikle İlgili Sosyal Temsillerin Yeniden Üretimi ve Medya”, s. 22.
821 Mumtaz'er Türköne, “'Ilımlı Laiklik'”, *Zaman*, (16 Aralık 2008).
822 Taha Akyol, “Laik Fetvalar!”, *Milliyet*, (07 Şubat 2008).
823 Etyen Mahçupyan, “Kamusal Alanda Başörtüsü”, *Zaman*, (21 Kasım 2010).
824 Nuray Mert, “Yeni Laiklik Tartışmaları”, *Milliyet*, (22 Eylül 2011).

V) Laik devlette kamusal alan, dinin kamusal görünümü, dini pratiklerin kamusal alandaki durumu bir sorun olarak algılanamaz.[825]



[825] Yasin Doğan, "Başörtüsü Yorumları...", *Yeni Şafak*, (05 Ocak 2007).

SONUÇ

Din Sosyolojisi çalışmalarına konu olan önemli konulardan birisi de din-sekülerleşme ilişkisidir. Modern dönemle birlikte dinin geleneksel etkisinin sarsıntıya ve değişime uğraması dinin sekülerleşmeyle bağlantılı tartışılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda din-sekülerleşme ilişkisinin Türkiye'ye basın üzerinden yansımaları konunun çerçevesini oluşturmuştur. Sekülerleşmeyle birlikte din eksenli tartışmaların hareket noktası olarak Freyer'in *"Bu yeni vaziyet kaybı, bir daralmayı, bir boşalmayı mı ifade eder; yoksa yalnız dinin başka kültür alanları ile olan ilişkilerinde bir değişiklik mi olmuştur?"*[826] sorusu çerçevesinde sekülerleşme din ilişkisi ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmada, modernitenin oluşturucularından veya sonuçlarından birisi olarak ele alınabilecek sekülerleşmenin tarihi gelişimiyle birlikte günümüze kadar geçirdiği aşamalar ve Türkiye bağlamında ele alınış biçimi verilmeye çalışılmıştır. Casanova'nın da belirtmesiyle tarihsel sekülerleşmenin tarihsel momentleri verilerek sekülerleşme süreçlerinin anlaşılması kolaylaştırılmıştır. Sekülerleşme süreçlerinden bağımsız düşünülmeyecek bu momentler ilk olarak Latince "seaculum" kelimesinde somutlaşan "çağ, zaman, mekan, (bu) dünya" kelimeleri olarak verilmiştir. Diğer tarihsel moment ise "secular" kelimesinin XIII. yüzyılda kazandığı anlamla alakalıdır. Buna göre sekülerleşme "clergy" olarak isimlendirilen rahiplerin manastır hayatını terk ederek dünyaya yönelmesini ifade etmektedir. Son olarak ise bu tarihsel moment içerisinde sayılabilecek olay Avrupa'da din savaşları sonrası kilisenin elinde olan şeylerin seküler alana taşınması olarak verilmiştir.

Çalışmada tarihsel sekülerleşmenin oluşturucularının da etkisiyle tartışılan sekülerleşme tanımları verilmeye çalışılmıştır. Tanımların fazlalığı ve çeşitliliği sekülerleşmenin tanımı üzerinde bir konsesün olmadığını göstermektedir. Yalnız sekülerleşme ile ilgili ortak vurgulardan bahsedileceği gibi istisnai tanımlardan da bahsedilebilmektedir. Sekülerleşme tanımlarının kahir ekserisinin modernitenin parametrelerini hatırlatır bir eksende anlam bulduğu görülmektedir.

Çalışmada sekülerleşmeyi daha da somutlaştırmak adına sekülerizmle ayrımlaştırmaya gidilmiştir. Sekülerizm ideal olanı hedeflemesi noktasında

[826] Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Turgut Kalpsüz, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 115.

sekülerleşmeden farklılaşmaktadır. Dolayısıyla sekülerizmde ideolojik bir tutumdan bahsedilebilmektedir. Bu noktada sekülerizm; daha iyi olan sekülerin ikamesi adına ideolojik bir duruş, dinden arındırılmış bir dünyevi hayat için mücadele, yeni din ve siyaset gibi anlamları kapsayacak şekilde verilmeye çalışılmıştır. Bütün bunların politik güce referansı noktasında sekülerizmin laiklik/laisizmle ilişkisi açık tutulmuştur.

Aydınlanmayla birlikte ortaya çıktığı düşünülen geleneksel ve modern ayrımı sekülerleşmenin yanında bazı kavramları da ön plana çıkarmıştır. Bunların önde gelenleri çalışmada sekülerleşmeyle ilgili kavramsal çerçevede verilmiştir. Bunlardan bütün sekülerleşme teorilerine dayanak, temel ve esas olarak vurgulanan farklılaşma, sekülerleşmenin fiiliyattaki başlangıcı olarak ele alınabilirken rasyonelleşme, dünyanın yorumlanmasında doğa üstü güçler olarak sayılan şeylerden bağımsız şekilde ampirik bilgiyi esas alan süreç olarak ele alınmaktadır.

Sekülerleşme din ilişkisinin diyalektik boyutu kavramların tanımında da kendisini göstermektedir. Bu noktada dünyevileşmenin kutsalın toplumdan arındırıldığı veya zayıflatıldığı bir sürece işaret eden anlamının yanında sosyal değişmeye paralel 'dinin modern dünyada hayatta kalma mücadelesi' olarak da tarif edilmesi dinsel değişimi akla getirmektedir. Rasyonel düşünceyle birlikte anılan sekülerleşmenin modernleşmeye içkinliği bağlamında dinsel değişim sekülerleşmenin sonucu olarak ele alınabileceği gibi dinsel değişimin dünyevileşmeyle birlikte ortaya çıkan toplumsal değişmeler üzerindeki etkisinden de bahsedilmektedir.

Yeni bir duruma işaret etmesi bakımından çoğulculuğun sekülerleşmenin işareti sayılması veya dini canlılık ekseninde tartışılması çalışmaya dahil edilmiştir. Sekülerleşmeyle bağlantılı ele alınabileceği görülen çoğulculuğun farklı ele alınış şekilleri kendisini göstermektedir. Çoğulculukla bağlantılı değişimi anlatması adına bağlantı kurulan bazı durumlar ise sosyal farklılaşma, cemiyetçi toplum, dini olan ile seküler olanın çatışması ve dinsel değişimdir. Bu noktada çoklu sekülerlik kavramsallaştırması, küreselleşmeyle bağlantılı çoklu moderniteden esinlenilerek Batı dışı sekülerliği anlamak adına çalışmaya dahil edilmiştir. Moderniteden ayrı ele alınamayacak bu kavramlaştırmalar neticede geleneksel olanın dışında gelişmelere vurgu yapmaktadır.

Sekülerleşme kavramının tanımlanmasıyla ilgili sıkıntıları bir yere kadar aşmak adına ve toparlayıcı bir sekülerleşme tanımı kuramsal açıdan sekülerleşmeye bakışı gerekli kılmaktadır. Bu noktada aynı kuram içerisinde anlayış farklılıkları kendisini gösterse de sekülerleşme teorisyenlerini bir araya toplamak mümkün hale gelmektedir. Kuramcıların sekülerleşme tartışmalarının çerçevesi daha çok Avrupa ve Amerika örneklemi çerçevesinde olsa da bu Göle'nin ifadesiyle sekülerin farklı soy kütükleri, tarihsel seyirleri, kültürel alışkanlıkları ve siyasal oluşumları arasında karşılaştırmalı bir bakışın geliştirilmesini[827] olanaksız kılmamaktadır.

Kuramsal sekülerleşme tartışmalarında kavramın ilk etaptaki anlamına da yol açan paradigma klasik teori olarak kendisine yer bulmaktadır. Sekülerleşmeyle birlikte dinin tamamen kaybolacağını veya toplumsal alandan bireysel alana kayacağını iddia eden klasik teori, dinin karşısına sekülerleşmeyi koymaktadır. Bu bakış açısı sekülerleşme-din ilişkisinin ele alınmasında ideolojik bir tutuma da kapı aralamaktadır. Tekamülcü bir toplum anlayışından hareket ettiği görülen bu teori savunucularının ideal olanı çizmede belli varsayımlardan hareket ettiği çalışmada dile getirilmiştir. İnançlı bir toplumdan seküler bir topluma doğru istikameti çizilen sürecin hareket noktasının daha çok kutsal yerlere devamla bağlantılı olduğu görülmektedir. Çalışmanın bulgular kısmındaki "seküler kötümser yaklaşım" savunucularına da kısmen kaynaklık ettiği görülen bu teorinin geldiği nokta toplumsal anlamda dinin gücünü kaybettiğidir.

İçsel/dinsel/ılımlı sekülerleşme kuramının ise klasik sekülerleşme teorisine göre daha yeni din sekülerleşme tartışmalarına odaklandığı çalışmada vurgulanmıştır. Bu kuram altında teorisyenlerin bir kısmı kutsalın vazgeçilmezliğine yoğunlaşırken bir kısmının da eklektik tarzda dini olanla seküler olanın birlikteliğine odaklandığı görülmektedir. Çalışmada Durkheim'in pozisyonunun klasik teoriden ziyade içsel/dinsel/ılımlı teoriye daha yakın olduğu saptanmış ve Durkheim'in görüşleri bu başlık altında verilerek sekülerleşmenin dinsel değişime neden olacağı öngörüsü ana unsur olarak vurgulanmıştır. Bu noktada modern dünyadaki dinlerin ideolojik eksende kaymaya bağlı olarak araçsallaştırılmasının nedeni bir yere kadar anlaşılır gözükmektedir. Dinin yok olmasından ziyade varlığına odaklanan bu teori sahiplerinin genel bir çıkarım vermesi adına kavramsal kullanımları "*dinsiz bir gelecek*

---

[827] Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar,* s. 11.

düşüncesinin illüzyon" olduğu ana vurgusu etrafında gerileyenin dinden ziyade sekülerizm olduğu "*sekülerizmin gerilemesi*", *"de-secularization*" ve *"dini düşüş efsanesi"*; klasik sekülerleşme teorisinin ana hareket noktasına cevap niteliğinde *"ait olmadan inanma*" vurgusu ve gelinen noktada olayın *"dinin krizinden sekülerizmin krizine"* dönüştüğü vurguları etrafında çalışmada verilmiştir.

İçsel/dinsel/ılımlı sekülerleşme kuramıyla bağlantılı "içsel sekülerleşme" kavramı çalışmada açıklanma yoluna gidilmiştir. Bu çerçevede içsel sekülerleşmenin, dinin kendisini içinde yaşanılan çağa adapte etmesi anlamında bir dizi rasyonelleşme yoluna girmesiyle bağlantılı bir sürece gönderme yaptığı vurgulanmıştır. Burada dinin kendisinin sekülerleşmeden etkilenmesi neticesinde ortaya çıkan durum söz konusu edildiği gibi içeriğine dönük modernleşme parametreleri çizgisinde bir dizi yorum değişimine de gönderme yapılmaktadır. Rasyonel seçim teorisinde ise bazılarınca dini canlanma bazılarınca ise sekülerleşmenin ta kendisi olarak görülen yeni dini hareketler arz-talep ilişkisindeki çeşitlenmeye bağlı olarak dini hareketliliği arttırdığı vurgusu öne çıkmaktadır. "Dinin ekonomik modeli" olarak da alt başlık olarak isimlendirilen dine ekonomik bir gözle bakma daha çok Amerika merkezli tartışmaya dahil edilmiştir. Bu model dini çoğulculuğu dini canlanma olarak merkezine almaktadır.

Refahla sekülerleşme teorisi genel bir sekülerleşme skalası çıkarma adına "kendini güvende hissetme" olgusunu merkezine oturtmuştur. Dine duyulan ihtiyacı korku temelli açıklamaya çalışan Norris ve Inglehart'a göre gelişmişlik düzeyiyle orantılı kendini güvende hissetme sekülerleşmenin sağlayıcısı olacaktır. Dolayısıyla dünyada bütün toplumlarda eşit bir sekülerleşme seviyesinden bahsedilemese de sekülerleşme, modernleşmeye bağlı olarak her topluluğun karşılaşacağı bir olgu olacaktır.

Genel bir sekülerleşme temasından sonra modernleşme yolunu seçmiş Türkiye'de "çoklu sekülerlik" ekseninde yaşanan sürece ışık tutmak adına din-devlet ilişkisi ve laikliğin cumhuriyet tecrübesinden 2007'ye kadar olan kısmı teorik bir okumaya tutulmuştur. Bu çerçevede din-devlet arasındaki örnek ilişki modelleri ele alındığında dörtlü bir uygulamadan bahsedilmiştir. Birincisi Allah adına hakimiyet kullanma yetkisini kendinde gören teokratik devlet yapısıdır. İkinci model ise dinin siyasetin emrinde olduğu ilişki tipine gönderme yapmaktadır. Üçüncü model Fransız devrimi sonrası gelişen din devlet ayrılığına dayalı ilişkiye gönderme yapmaktadır. Son olarak ise

Comte'un insanlık dinine göre şekillenmiş devlet modelinin olduğu vurgulanmıştır. Neticede dünya üzerinde kurulu devletlerin dinle girdikleri ilişki tiplerini yukarıda belirtilen modeller çerçevesinde sürdürdükleri vurgulanmıştır. Fakat genel bir çerçeve çizmesi adına verilen bu ilişki tiplerinin ayrıntıda ülkelerde bire bir aynı olduğu söylenemez.

Dünyadaki çoğu devlet gibi farklı bir modernleşme süreci yaşayan Türkiye'de de farklı bir sekülerleşme sürecinden bahsedilebilir. Sekülerleşme kavramının Türkiye'de tedavüle girmesi liberalleşmeye denk düşse de sekülerleşmenin başlangıcının bu tarihler olduğu söylenemez. Dolayısıyla Türkiye'nin çalışma örneklemi çerçevesinde sekülerleşme durumunu ortaya çıkarabilmek için laiklik de tarihsel okumaya alınmıştır. Türkiye'nin laiklik serüveninin fiiliyattan resmiyete Osmanlı'dan bu yana yaşanan bir gelişme olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de laikliğin resmiyet kazanması aşamasında bunun ne şekilde olduğu tartışmasının bu süreklilikten bağımsız anlaşılamadığı, anlaşılamayacağı çalışmada vurgulanmıştır. Yani Türklerdeki devlet geleneği laikliğin kurumsallaşmasında bürokratik sürece işaret etmektedir. Laikliğin anlamına dönük önemli bir aşama da çok partili siyasi hayattır. Çevrenin merkeze hareketiyle birlikte çevredekiler ılımlı bir laiklik isteğiyle ortaya çıkarken merkezdekiler kazanımları korumak adına katı kalabilmişlerdir. Bu noktada çevredekilerin merkeze hareketinin laikliğin kurumsallaşmasında olumlu bir etkiye sahip olduğu vurgulanmıştır. İslamcıların sistemin merkezine doğru hareketlerinde de bu durum gözlenmektedir. Göle'nin vurgulamasıyla İslamcılık Batı modernliğine, onun dört ana prensibi ve değişim güçleri olan laiklik, eşitlik, bireycilik ve itirafçılığa karşı zımni bir direniş gösterse de Batı modernliğinin en önemli deneyimleri, laikliğin yeni yaşam sahalarında derinleşmesi ve eşitlik prensibinin yeni toplumsal ilişkilerini de kapsayacak şekilde genişlemesini[828] engelleyemediği gibi dolaylı yoldan sürece katkısının aşikar olduğu vurgulanmıştır.

Çalışmada bulguların yorumlanmasında eleştirel söylem analizinin Van Dijk modeli temel hareket noktası olmuştur. Din-sekülerleşme ilişkisinin boyutları, araştırma sorusu olarak da isimlendirilebilecek analiz parametreleri çerçevesinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede ilk olarak gazetelerdeki kavramsal laiklik/sekülerleşme tartışmaları analiz edilerek bu ikisine yüklenen anlamlar yorumlanmış ve aynı zamanda

---

[828] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, (11. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2011, s. 36.

ikisi arasındaki anlam farkı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Analizlerde görüldüğü kadarıyla Türk toplumunun son döneme kadar pek aşina olmadığı sekülerleşme kavramı yerine bu kelimenin karşıladığı anlamın çoğu zaman laiklikle ikame edildiği görülmüştür.

Gazetelerdeki laikliğin anlamına dönük tartışmaların makro analizinde ılımlı ve katı olmak üzere iki ana tartışma alanı oluştuğu görülmüş ve bunlar da alt tablo başlıklarla ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede başlıklardaki ılımlı laiklik vurgusunu öne çıkaran başlıklar özgürlüğü, liberalizmi, demokrasiyi, çoğulculuğu bir değer olarak öne çıkarırken Fransız/Anglo-Sakson, laiklik/laikçilik ve katı/ılımlı karşıtlığında ılımlı model olarak görülen laiklik tanımını vurguladığı görülmüştür. Katı laiklikle ilgili makro tartışmalarda öne çıkan önemli bir husus ise katı laikliğin başlıklarda savunulmasından ziyade ötekinin katı laiklik olarak çerçevesini çizdiği anlamlandırmanın dışına çıkılmasını istemesidir. Bu çerçeve katılığı ifade eden kelimelerle, tanım/model farkını vurgulayan ifadelerle ve kolonizasyonla çizilmiştir. Bütün bunlarda başlıkların laiklik açısından öne çıkardığı hususların yazarın ideolojisinden, ötekine bakışından, hakim güç'e göre konumundan bağımsız düşünülemeyeceği görülmektedir.

Mikro laiklik analizinde oluşturulan alt başlıklardan ilk ikisi gazetelerdeki laiklik tanımıyla ilgiliyken diğeri yazarların kendi gerçeklik algısı üzerinden laikliği dışlamayı hedefleyen tartışmaları kapsamaktadır. "Ötekileştirilen laiklik" olarak belirlenen bu tartışma başlığında yazarların (daha çok İslamcı olarak isimlendirilen) karşı değer olarak laikliğin gerçekliğine yoğunlaşmak yerine kendi fikirlerinin gerçekliği açısından laikliği tartışma konusu yaptıkları görülmektedir. Dolayısıyla çalışmada böyle bir bakış açısı çoğulculuğu dışlayan monist bir bakış açısının ürünü olarak ele alınmıştır.

Gazetelerdeki kavramsal sekülerleşme tartışmalarının laikliğe göre daha az bir yekune sahip olduğu görülmektedir. Fakat sekülerleşme tartışmalarında da ideoloji, ötekileştirme gibi analiz sacayaklarının dışarıda bırakılamayacağı çalışmada vurgulanmıştır. Bu açıdan dünyevileşme, rasyonelleşme, çoğulculuk ve farklılaşma gibi sekülerleşmenin kendi gerçekliği çerçevesinde tartışmalar sürdürülürken aynı zamanda düşüncesine tehdit anlamında Tanrı krallığı ve yeryüzü krallığı ikileminde sekülerleşmenin ideolojik okumaya da alındığı görülmüştür.

Gazetelerdeki din-sekülerleşme tartışmaları sekülerleşmenin ne olduğuna dönük genel olarak üç tipolojide kendisini bulsa da bunlara ek olarak "dengeli yaklaşım" adı

altında dördüncü bir ana başlık çalışmaya eklenmiştir. Öncelikle üst başlık olarak din ve sekülerin bir arada diyalektik bir tarzda varlıklarını sürdürdükleri saptanmış ve tipolojiler bu çerçevede oluşturulmuştur. Diyalektik tarzda din ve sekülerin bir aradalığının çerçevesini çizmek adına "çatışmacı yapısalcılık" a referans verilmiştir. Bu çerçevede çatışmadan doğan bu birlikteliğin diğerinin besleyicisi olduğu sonucuna varılmıştır. Çatışmanın bazen birinin lehine sürmesi diğerinin yokluğuna, yok olacağına yorulması bulguları yok farz etmek anlamına gelecektir.

Bulgular çerçevesinde Türkiye'de yaşanan din-sekülerleşme ilişkisinin makro analizinde gazete köşe yazı başlıklarının öne çıkardığı hususlar düşünüldüğünde bunlar dört başlıkta toplanmıştır: Uzlaşmayı öne çıkaran başlıklar, muhafazakarlaşma korkusunu öne çıkaran başlıklar, sekülerleşme korkusunu öne çıkaran başlıklar ve dengeyi öne çıkaran başlıklar. Başlıklarda uzlaşmayı öne çıkaranların fazlalıkta olması aslında son dönem itibariyle örneklem çerçevesinde Türkiye'de sekülerleşmenin ne şekilde yaşandığına işareti olarak alınabilir.

Mikro analizde ilk olarak ele alınan tipoloji, eklektik tarzda sekülerleşmenin yaşandığına işaret etmektedir. Bu tarz bir ilişki aslında dini açıdan da bir değişimi de ifade etmektedir. Dönemin şartlarına göre yorumlanan din, geleneksel ve modernizmden doğan gerilimi yumuşatma yolunu seçmektedir. Dört alt başlıkta ele alınan bu tipoloji ilk olarak dini seküler bir dünya modeli ortaya çıkarmaktadır. Dini ve seküler değerlerin etkileşimini vurgulayan bu başlıktaki bulgular yazarın ideolojisi ve çalışmada "kubbe ideoloji" olarak isimlendirilen gazetenin genel ideolojisi çerçevesinde farklı zaferlere kapı aralayabilmektedir. Ayrıca bu yorumlamalarda genel olarak yazarların, gazetelerin "sembolik iktidar"ları çerçevesinde temsil ettikleri çerçevesi çizilmiş ideolojinin dışına çıkamadıkları tespit edilmiştir. İkinci olarak çoğulculuk çeperinde süren sekülerleşme tartışmaları gazetelerde dini canlanma veya tersi olarak ele alınmaktadır. Fakat her iki durumun da aslında dini olanla seküler olanın çoğulculuk üzerinden diyalektik tarzda devam ettiğini detayda vurguladığı dile getirilmiştir. Üçüncü alt başlıkta din-sekülerleşme etkileşiminden doğan sonuca dönük bir isimlendirme vurgulanmıştır. Din ve sekülerin iç içeliğinden doğanın eklektik tarzdan ziyade bir ileri aşama olarak senkretik yapıda olduğu yorumu da burada vurgulanmıştır. Yani ortaya çıkan sonuç "*seküler ve dinsel: aşınan*

sınırlar"[829] kitabının başlığındaki vurgunun ötesinde olduğu tarzında da yorumlanabilir. Bu tipoloji ile ilgili son alt başlık İslamcı yazarların sekülerleşme ile etkileşimini konu almaktadır. İslamcılığın muhalif hareket olarak karşı söylemleri moderniteyle girdiği sorunlu ilişkiye işaret etse[830] de bu onları sekülerleşmekten alıkoyamamıştır. İslamcıların Batı algısı kültürel boyuttan öteye geçememiştir. Mert'in de belirtmesiyle yaşanan kimlik siyaseti olayıdır ve bu durumun bir sonucu olarak, Batı kültürüyle özdeşleştirilmek suretiyle eleştirilen modernizm konusunda gösterilen hasssasiyet, modernizmin devamı olan postmodern düşünce çerçevesi için gösterilmediği gibi bu düşüncenin siyasal toplumsal hayata yansımaları da sorgulanmamaktadır.[831] Neticede modernleşmenin sekülerleştirici ideolojisi her düzlemde formel bir gerçeklik alınarak toplumsala nüfuz etmiştir. Toplum bir yanda modernleşirken diğer tarafta muhafazakarlaşan, küresel kapitalizme eklemlenme sürecinde neoliberal çağda da muhafazakarlaşırken sekülerleşen bir postmodern durum ortaya çıkarmıştır.[832]

Seküler kötümser yaklaşımın çerçevesini ise muhafazakarlaşma korkusu oluşturmaktadır. Buradaki köşe yazılarında sekülerleşmenin yaşandığına dair kurumsal farklılaşma ve bireyselleşme gibi sekülerleşmenin oluşturucularına vurgu öne çıkmaktadır. Bu bir noktada yaşam alanlarına dönük olabileceğini düşündükleri korkularını bastırma anlamı taşırken diğer taraftan beklentilerini de ifade ettikleri çalışmada vurgulanmıştır. O yüzden İslamcı ideolojinin basamak olarak kullandığını düşündüğü bazı Batılı değerler bunlarda sistemin dönüşmeyeceğinin güvencesi olarak değer kazanmaktadır. Buradaki yazılarda klasik sekülerleşme teorisinin beklentilerini hatırlatır bir son anlamında dine biçilen pozisyon direkt olarak görülmemektedir. Fakat zamanla dinin yerinin toplumdan vicdanlara kayacağı anlamında vurgular bu teoriye işaret olarak alınabilir. Daha çok sekülerleşme yerine laiklik üzerinden sürdürülen tartışmalarda öne çıkan diğer vurgu ise sekülerleşme ile dinin bir arada olamayacağı imasıdır.

Dindar kötümser yaklaşım, seküler kötümser yaklaşıma tamamen zıt olarak ele alınsa da tersinden bu ikisi arasında ortak noktadan bahsedilebilir. Bu yaklaşım sahipleri

---

[829] Göle, 2012.
[830] Göle, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, s. 21.
[831] Mert, "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", s. 89-101.
[832] Akif Emre, "Toplumsal Hafızadan İslam Siliniyor mu?", Yeni Şafak, (16. 06. 2016).

de din ile seküleri biri diğerini yok edecek tarzda ele almaktadır. Yani din ile sekülerin uyuşmayacağı noktasında seküler kötümser yaklaşımla aynı noktaya gelmektedir.

Dindar kötümser yaklaşımda dine ideolojik yüklemenin yansıması olarak biz ve öteki olarak çerçevesi çizilen çatışma ekseninde stereotipleştirmenin sürdürüldüğü tespit edilmiştir. Bu başlıktaki yazıların üst perdede sekülerleşmeye iki sebepten karşı çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki dinden referansla yapılmaktadır. Diğeri ise yine dinle alakalı dinin protestanlaştırıldığı korkusu çerçevesinde olmaktadır. Öncelikle ötekinin sağlayıcısı olarak yeri tespit edilen sekülerleşmenin, diğerine ait ne varsa onunla özdeşleştirildiği görülmektedir. Sekülerleşmenin Batı'daki tartışmaları veya kilise ile girdiği mücadele yok farz edilerek değerlendirilmeye alındığı görülmektedir. Düz bir mantıkla karşıdakini alaşağı etmek için bütün yollar mubah mantığını hatırlatır sekülerleşme yorumları bir çıkmazı ifade etmektedir. Burada da sekülerleşmeye kavramsal olarak bir karşı çıkış gözükse de savunulan bazı değerlerin moderniteden ne kadar bağımsız olduğu tartışmalıdır. Tıpkı dindarlaştırma tartışmalarında olduğu gibi bazı dinsel gözüken kavramların seküler bir sürece yaptığı vurgu atlanmış olabilmektedir. Dolayısıyla dine ideolojik bir tutumla yaklaşanların Emre'nin vurgusuyla hepçi bir yaklaşımla modern devlet aygıtı ile toplumsal hafızayı çözümlemekte acze düştükleri[833] görülmektedir.

Dengeli yaklaşım daha çok laiklik tartışmalarında kendisine yer bulabilecek bir olguya vurgu yapmaktadır. Çünkü devlet bazlı bir tutumu daha çok öncelemektedir. Bu başlık altındaki vurgular sağ siyasetle özdeşleşebileceği gibi kazanımları adına laikliğe bir yere kadar tamam diyenlerin de sığındıkları limanı hatırlatmaktadır. Bu çerçevede demokrasi gibi, çoğulculuk gibi, inanç özgürlüğü gibi argümanlar laikliğin yanında sık vurgulanan hususlar olmuştur. Bir noktada bu yaklaşım ılımlı laiklik savunucularının görüşlerine yakın düşmektedirler ve liberal değerlerin bu denge için vazgeçilmezliğinin vurgulandığı dile getirilmektedir.

[833] Emre, "Toplumsal Hafızadan İslam Siliniyor mu?", (16. 06. 2016).

KAYNAKÇA

Acar, Mustafa, “'Pozitivist Değil, Demokratik Laiklik Modeli'”, *Zaman*, (11 Şubat 2008).

Akca, Emel Baştürk, “İdeoloji – Dil – Söylem ve Anlam İlişkisi: Medyada Anlamın Toplumsal İnşası”, İsmet Parlak (Ed.), *Medya Gerçekliğinin İnşası Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış*, (ss. 77-106), Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Akdoğan, Yalçın, *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2004.

Akgönül, Samim, “Türkiye’de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik”, Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, (ss. 171-187), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Akgül, Mehmet, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ss.181-210), Grafiker yayınları, Ankara 2012.

Akhan, Faruk. “Dindar Olmak Sekülerleşmenin Ön Şartıdır”, *Liber+*, Yıl: 02, sayı: 07, Ocak-Şubat 2016, 58-71 (Besim Dellaloğlu İle Söyleşi).

Aksoy, Murat, “Alevilerin Siyasi Temsilcileri Bahçeli ve Uzan mı Olacak?”, *Yeni Şafak*, (19 Temmuz 2007).

Aksoy, Murat, “Muhafazakârlık: Hem Modern Hem Seküler”, *Yeni Şafak*, (09 Ekim 2012).

Aksoy, Murat, “'Türkiye Laikliği' Model Olabilir mi?”, *Yeni Şafak*, (20 Eylül 2011).

Aktay, Yasin, “4. Din Şürası, Diyanet ve Protestanlaşma”, *Yeni Şafak*, (17 Ekim 2009).

Aktay, Yasin, “Arap Baharı'nda İslam ve Laiklik Tartışması”, *Yeni Şafak*, (19 Eylül 2011).

Aktay, Yasin, “Nefret Sarmalında Başörtüsü Yasağı”, *Yeni Şafak*, (25 Ekim 2008).

Aktay, Yasin, “Sekülerleşmenin Öznesini Arayacaksak”, *Yeni Şafak*, (13 Ağustos 2012).

Akyol, Taha, “Hangi Laiklik”, *Milliyet*, (19 Haziran 2008).

Akyol, Taha, “İslam Nereye?”, *Milliyet*, (23 Şubat 2011).

Akyol, Taha, “Karşı Devrim”, *Milliyet*, (31 Ocak 2008).

Akyol, Taha, “Laik Fetvalar!”, *Milliyet*, (07 Şubat 2008).

Akyol, Taha, “Liberal Laiklik!”, *Milliyet,* (25 Kasım 2010).

Akyol, Taha, “Muhafazakar Toplumda Dindarlık ve Laiklik”, *Milliyet*, (19 Kasım 2009).

Akyol, Taha, “Orta Sınıf Geliyor”, *Milliyet*, (18 Mayıs 2007).

Akyol, Taha, “'Ortalama Türk'ün Partisi?”, *Milliye*t, (12 Mayıs 2008).

Akyol, Taha, “Parti Kapatmak”, *Milliyet*, (25 Temmuz 2008).

Akyol, Taha, “Pkk ve Din”, *Hürriye*t, (04.02.2016).

Akyol, Taha, “'Yeni' Orta Sınıf”, *Milliyet*, (22 Mayıs 2007).

Akyüz, Niyazi – Gürsoy, Şahin, “Modernleşme - Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, Ali İsra Güngör (Ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma,* (ss. 79-89), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2008.

Akyüz, Niyazi - Gürsoy, Şahin, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din”, Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi,* (ss. 371-394), (3. Baskı), Gündüz Yayınları, Ankara 2011.

Alan, Aldridge, *Religion in The Contemporary World - A Sociological Introduction,* Polity Press 2000.

Alatlı, Alev, “Batı Dünyasında Neler Oluyor?”, *Zaman*, (02 Şubat 2008).

Albayrak, Hafize Şule, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2012.

Albayrak, Özlem, “Başörtüsünün Tatille İmtihanı”, *Yeni Şafak*, (11 Ağustos 2007).

Albayrak, Özlem, “Cumhuriyet Müslümanı”, *Yeni Şafak*, (20 Temmuz 2010).

Albayrak, Özlem, “Dindar-Seküler!”, *Yeni Şafak,* (09 Ekim 2012).

Albayrak, Özlem, “Memleketin Bütün "Kuzular'ı, Birleşin!”, *Yeni Şafak*, (28 Ekim 2008).

Albrow, Martin, *Sociology: The Basics,* Routledge, 1999.

Aliefendioğlu, Yılmaz, “Laiklik ve Laik Devlet”, İbrahim Ö. Kabaoğlu (Der.), *Laiklik ve Demokrasi,* (ss.73-91), İmge yayınları, Ankara 2001.

Alkan, Türker, “Din Kurumu ve Modernleşme”, *Radikal,* (07 Kasım 2007).

Alkan, Türker, “Din Savaşları”, *Radikal,* (13 Ekim 2007).

Alkan, Türker, “Laikleşen Dünyada Dinlerin Yeri”, *Radikal*, (02 Mayıs 2009).

Alkan, Türker, “Laiklik ve Demokrasi”, *Radikal*, (30 Mayıs 2010).

Alkan, Türker, “Müslümanlar Laik Olamaz Mı?”, *Radikal,* (25 Mart 2008).

Alkan, Türker, “Ne Ayıp Şeymiş Laik Olmak!”, *Radikal*, (29 Ocak 2008).

Alkan, Türker, “Zurnanın 'Zırt' Dediği Yer”, *Radikal,* (24 Ekim 2008).

Alpay, Şahin “Laikçiliğin Yerine Laikliği Koymalıyız”, *Zaman*, (25 Şubat 2010).

Alpay, Şahin, "Yeni Orta Sınıf'ın Siyasi Eğilimleri”, *Zaman,* (29 Mayıs 2007).

Alpay, Şahin, “Din ve Vicdan Özgürlüğü Hayatidir”, *Zaman*, (25 Nisan 2009).

Alpay, Şahin, “İktidar Kavgasının Kılıfı: Laiklik”, *Zaman*, (23 Şubat 2010).

Alpay, Şahin, “Laikçilik Bilimle De Bağdaşmıyor”, *Zaman*, (27 Şubat 2010).

Alpay, Şahin, “Laikliğin Güvencesi Demokrasidir”, *Zaman,* (01 Mayıs 2007).

Arat, Yeşim, “Türkiye'de Din, Siyaset ve Cinsiyet Eşitliği: Demokratik Bir Paradoksun İşaretleri Mi?”, Çev., Murat Uyurkulak, *Radikal,* (19/11/2010).

Arslan, Mustafa, “Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi”, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010/1 (1), 195-210.

Arslan, Mustafa, “'Yeni Toplum'da 'Yeni Dinsellikleri Anlamak*”, Zaman*, (23 Aralık 2012).

Arslantürk, Zeki –Arlantürk, E. Hamit, *Uygulamalı Sosyal Araştırma,* Çamlıca Yayınları, İstanbul 2010.

Asad, Talal, *Formations of The Secular: Chistianity, Islam, Modernity,* Stanford University Press, California 2003.

Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, Çev.: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul 2007.

Atay, Falih Rıfkı, *Çankaya*, Bateş Yayınları, İstanbul 1998.

Atay, Tayfun, “İçi Seküler, Dışı Selefi Bir 'Garabet'!”, *Radikal*, (31/01/2015).

Atay, Tayfun, “Postmodern Sekülerizm ve 90’lar Kuşağı”, *Radikal*, (16 Haziran 2013).

Atay, Tayfun, “Selefîlik, Sekülerlik, Laiklik ve İslâm-1”, *Radikal*, (16/01/2015).

Atay, Tayfun, “Selefîlik, Sekülerlik, Laiklik ve İslâm-2”, *Radikal*, (17/01/2015).

Avcı, Özlem, *İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği İki Dünya Arasında*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Aydın, Derya Güler, “Kapitalizmde Bireyin Sorgulanması: Yabancılaşma ve Demir Kafes”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 43, Sayı 2, Haziran 2010, 17-32.

Azarkan, A. Ezeli, “İbn Haldun'un Devlet Görüşü (Yönetimler Döngüsü)”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi,* Sayı: 4, (http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067895), (09.02.2015).

Bankston, Carl L., “Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief”, *Review of Religious Research,* Vol. 45, No. 2 (Dec., 2003), 155-171.

Barbarosoğlu, Fatma K., “'Endişeli Modern'lerin Enişelerine, Çam Ağacı Süsleyen Türbanlı Kadınlar İyi Gelir Mi?”, *Yeni Şafak,* (27 Aralık 2010).

Bardakoğlu, Ali, “Modern Toplumlarda Din ve Avrupa Deneyimi”, Ali Köse – Talip Küçükcan (Ed.), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri,* (ss.13-15), İSAM Yayınları, İstanbul 2008.

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik,* Sönmez Neşriyat, İstanbul 1962.

Başgil, Ali Fuat, “Din Hürriyeti ve Laiklik”, *Sebilürreşad*, Cilt IV, Sayı 78, 44-47.

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, (2. Baskı), Yağmur Yayınları, İstanbul 1962.

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, (9.Baskı), Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Bayer, Ali, “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”, *KSÜ. hahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2010), l49-190.

Bayer, Ali, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), KSİÜSBE, Kahramanmaraş 2006.

Bayramoğlu, Ali, “Anayasa, Asabiyet ve Biz...”, *Yeni Şafak,* (24 Mart 2011).

Bayramoğlu, Ali, “Yeni Türkiye'de Kürtaj ve Dindar”, *Yeni Şafak*, (05 Haziran 2012).

Bell, Daniel, “Kutsalın Dönüşü”, Ali Köse (Ed.), *Laik Ama Kutsal*, (ss.57-70), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

Bell, Daniel, “The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4, 1977, 419-449.

Bendix, Reinhard, “Tradition and Modernity Reconsidered”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 9, No. 3. Nisan 1967, 292-346.

Berg, Bruce L. - Lune, Howard, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* Çev.: Yılmaz Bulut – Bahar Ercan, Eğitim Yayınevi, Konya 2015.

Berger, Peter L., “Sekülerizmin Gerilemesi”, Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor,* (ss. 11-32), Ufuk kitapları, İstanbul 2002.

Berger, Peter L., *The Desecularization of the World Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1999.

Berger, Peter L., “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor,* (ss. 75-93), Ufuk Yayınları, İstanbul 2002.

Berger, Peter L., “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ss.245-262.), (2. Baskı), Çev., İhsan Çapcıoğlu, Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Berger, Peter L., “Reflections on the Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion*, 2001, Vol. 62, No. 4, 443-454.

Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye ‘Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları’*, (4. Baskı), Çev.: Ali Coşkun, Rağbet yayınları, İstanbul 2011.

Berhume, Muhammed, “Sarkozy Fransız Laikliğine 'Olumlu' Bir Anlam Kazandırıyor”, *Radikal*, (05 Ekim 2008).

Berkes, Niyazi, “Türkiye’de Çağdaşlaşma Olgusu”, Ersin Kalaycıoğlu- Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, (ss. 131-155), (3. Baskı), Alfa Aktüel Yayınları, Bursa 2007.

Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, (2. Baskı), Adam Yayınları, İstanbul 1997.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* (19. Baskı)Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.

Bhmabra, Gurminder K., *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, Çev.: Özlem İlyas, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.

Bhmabra, Gurminder K., *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül,* Çev. Özlem İlyas, Bilgi Üniversitesi yayınları, İstanbul 2015.

Bila, Fikret, "Akp Türban Kararına Sevindi Mi?", *Milliyet*, (19 Haziran 2008).

Bila, Fikret, "Başı Örtülüler CHP'li Olamaz Mı?", *Milliyet*, (20 Kasım 2008).

Bird, John, *Din Sosyolojisi Nedir?*, Çev.: Abdulvahap Taştan – M. Derviş Dereli, Lotus Yayınları, İstanbul 2015.

Bockel, Alain, "Laiklik ve Anayasa", İbrahim Ö. Kabaoğlu (Der.) *Laiklik ve Demokrasi*, (ss. 49-58), İmge Yayınları, Ankara 2001.

Bodur, Hüsnü Ezber, "Çoklu-Modernlikler, Türkiye ve Din", Ayşe Canatan-Erdal Aksoy-Aysel Günindi Ersöz (Ed.), *Doç. Dr. Şahin Gürsoy Anı Kitabı,* (ss. 128-143), Gazi Üniveristesi Rektörlüğü, Ankara – Temmuz 2012.

Bodur, Hüsnü Ezber, "Dini Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, (ss.21-29), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 23 - 27 Kasım 1998.

Bodur, Hüsnü Ezber, "Modernleşme, Küreselleşme, Sekülerleşme ve Din", *Din Sosyolojisi*, 13. Ünite, ATAAÖF, Erzurum.

Bodur, Hüsnü Ezber, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", KSÜ ilahiyat Fakültesi Dergisi, I (2003), 13-39.

Bodur, Hüsnü Ezber, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", Ali İsra Güngör (Ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma*, (ss. 34-46), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2008.

Bodur, Hüsnü Ezber, “Sosyal Kurumlar ve Din İlişkisi”, *Din Sosyolojisi*, 12. Ünite, ATAAÖF, Erzurum.

Bozdoğan, Elif, *Mıchel Foucault’da Söylem Bilgi ve İktidar İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), PÜSBE, Denizli 2013.

Bruce, Steve, “The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 39, No. I, March 2000, 32-46.

Bruce, Steve, *God is Dead: Secularization in The West*, Blackwell Publishing, 2002.

Bulaç, Ali, “Dindarlık”, *Zaman*, (15 Eylül 2007).

Bulaç, Ali, “Dünyanın Sekülarizasyonu”, *Zaman*, (17 Eylül 2008).

Bulaç, Ali, “Dünyanın Sekülarizasyonu”, *Zaman*, (17 Eylül 2008).

Bulaç, Ali, “İslam Ne Yapar?”, *Zaman*, (29 Mart 2008).

Bulaç, Ali, “Laiklik ve demokrasi”, *Zaman*, (28 Mayıs 2008).

Bulaç, Ali, “Mustafa Kemal ve Başörtüsü”, *Zaman*, (19 Mayıs 2008).

Bulaç, Ali, “Müslüman'ın İnsan Hakları”, *Zaman*, (08 Kasım 2010).

Bulaç, Ali, “Postkemalist Laiklik”, *Zaman*, (19 Eylül 2011).

Bulaç, Ali, “Sekülerlik Üzerine!”, *Zaman*, (15 Eylül 2008).

Bulaç, Ali, “Tutum Olarak Laiklik, *Zaman*, (10 Eylül 2008).

Bulaç, Ali, “Üniversite Öncesi Yasak”, *Zaman*, (04 Şubat 2008).

Burkhardt, Johannes, “The Thirty Years’ War”, R. Po-chia Hsia (Ed.), *A Companion To The Reformation World*, *Blackwell Publishing*, (ss. 272-291), Oxford 2004.

Casanova, Jose, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya 2014.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (8. Baskı) Paradigma Yayınları, İstanbul 2013.

Ceylan, Yasin, “Dindarlık ve Demokratlık”, *Radikal*, (11/05/2014).

Cipriani, Roberto, *Din Sosyolojisi Tarih ve Teoriler*, Çev.: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

Coşkun, Ali, “Dinin Sosyal Gerçekliği, Dünyevileşme, İslam ve Türkiye”, *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi,* 13-24.

Cox, Harvey, *The Secular City ‘ Secularization and Urbanization in Theological Perspective’,* Macmillan Publishing Company, New York 1990.

Çaha, Ömer, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet,* Timaş Yayınları, İstanbul 2008.

Çapar, Mustafa, *Türk Ulusal Sisteminde Öteki ve Ötekiye Yaklaşım*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), HÜSBE, Ankara 2004.

Çiftçi, Adil, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları Empirik Bir Deneme*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

Çiftçi, Adil, *Nasıl Bir Sosyal Bilim Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003.

Çolak, İhsan, “Müslüman Zihninin Sekülerleşmesi”, *Zaman*, (24 Ağustos 2012).

Dağı, İhsan, “Kemalistlerin Laiklik Oyunu”, *Zaman*, (28 Ekim 2008).

Davie, Grace, “Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Tartışmalar”, Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ss.73-88), (2. Baskı), Çev. Bünyamin Solmaz, Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Davie, Grace, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış”, Çev.: Mehmet Akgül - İhsan Çapcıoglu, *AÜİFD XLVI*, sayı I, Ankara 2005, 201-216.

Davis, Winston, “Din Sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar”, Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* (ss.51-72.), (2. Baskı), Çev.: İhsan Çapcıoğlu, Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi,* Vadi Yayınları, (3. Baskı), Ankara 2007.

Dijk, Teun A. Van “Söylem ve İdeoloji Çok alanlı Bir Yaklaşım”, Barış Çoban, Zeynep Özarslan (Haz.), *Söylem ve İdeoloji,* (ss.13-112), Su yayınları, İstanbul 2003.

Dijk, Teun A. Van, “Critical Discourse Analysis”, Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, ve Heidi E. Hamilton (Ed.), *The Handbook of Discourse Analysis,* (ss. 352-371), Oxford, Blackwell, 2001.

Dijk, Teun A. Van, “Discourse, Ideology and Context”, *Folia Linguistica* XXXV/1-2, 11-40.

Dijk, Teun A. Van, “Principles of Critical Discourse Analysis”, *Dıscourse & Socıety*, vol. 4(2), London 1993, 249-283.

Dijk, Teun A. Van, “Semantic Discourse Analysis”, Teun A. Van Dijk (Ed.), *Handbook Of Dıscourse Analysıs Vol. 2,* (ss. 103-136), London: Academic Press, 1985.

Dijk, Teun A. Van, “Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları”, Mehmet Küçük (Der.), *Medya, İktidar, İdeoloji*, (ss. 271-327), Ark Yayınları, Ankara 1994.

Dijk, Teun A. Van, “The İnterdisciplinary Study Of News As Discourse”, http://www.discourses.org/OldArticles/The%20interdisciplinary%20study%20of%20news%20as%20discourse.pdf (Erişim Tarihi: 14.10.2014)

Dijk, Teun A. Van, “The Study of Discourse: An Introduction”, Teun A. Van Dijk (Ed.), *Discourse Studies,* (ss. xıx-xlıı), *Sage*, London 2007.

Dijk, Teun A. Van, “The Study of Discourse”, Teun A. Van Dijk (Ed.), *Discourse as Structure and Process,* (ss. 1-34), SAGE, London 1997.

Dijk, Teun A. Van, *Ideology A Multidisciplinary Approach*, SAGE, London 1998.

Dijk, Teun A. Van, *News Analysıs: Case Studıes Of Internatıonal And Natıonal News In The Press*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey 1988.

Dijk, Teun A. Van, *Society And Discourse*, Cambrıdge Unıversıty Press, 2009.

Diyanet İşleri Başkanlığı, http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/kurulus-ve-tarihce/28 (24.10.2013).

Dobbelaere, Karel, “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, Ali Köse (Ed.), *Laik Ama Kutsal*, (ss.109-128), Etkileşim yayınları, İstanbul 2006.

Dobbelaere, Karel, “The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions”, Frey K. Hadden- Anson Shupe (Ed.), *Secularization And Fundamentalism Reconsidered*, (ss. 27-43) , Vol. III, Paragon House, Newyork 1989.

Dobbelaere, Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, P.I.E.- Peter Lang, Brussels 2002.

Doğan, Yasin, "Başörtüsü Yorumları...", *Yeni Şafak*, (05 Ocak 2007).

Doğan, Yasin, "Laikliğe Dünya Üzerinde Olmayan Yeni Tanım", *Yeni Şafak*, (08 Şubat 2007).

Doruk, Özlem, "Disiplin Toplumu ve Haber Söylemi: Gökkuşağı Derneği'nce Yapılması Planlanan Yürüyüşün Engellemesine İlişkin Haberlerin Çözümlenmesi", *e-gifder*, cilt 2, sayı 1, Mart 2013, 106-132.

Duman, M. Zeki, *Türkiye'de Modernleşme ve Liberal-Muhafazakâr Siyaset*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008.

Dumont, Paul, "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, (ss.153-167), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Duran, Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996.

Duran, Hasan – Özdemir, Çağatay, "Türk Dış Politikasına Yansımalarıyla Arap Baharı", *Akademik İncelemeler Dergisi* (Journal of Academic Inquiries) Cilt/ Volume: 7, Sayı/Number: 2, Yıl/Year: 2012, 181-198.

Durkheim, Emile, *The Division of Labour in Society*, Translated by W. D. Halls, The Macmillan press, London 1984.

Eagleton, Terry, *Ideology*, Verso, London 1991.

Emre Demir, "İslamî Hareketler Gerçekten Sekülerleşiyor Mu*?", Zaman,* (12 Ağustos 2012).

Emre, Akif , "Cemaat-Parti İkilemi", *Yeni Şafak*, (24.05.16).

Emre, Akif, "Sekülerizm'in Referandumu Korkusu", *Yeni Şafak*, (12 Şubat 2008).

Emre, Akif, "Bir Aydın Sınavı Olarak Laiklik", *Yeni Şafak,* (20 Eylül 2011).

Emre, Akif, "Dinde İki Farklı Protestanlaşma", *Yeni Şafak*, (03.03.2015).

Emre, Akif, "'Medya-Ramazan'ları", *Yeni Şafak*, (18 Ağustos 2012).

Emre, Akif, "Seküler Devletin Şehitleri", *Yeni Şafak*, (29 Mart 2012).

Emre, Akif, “Toplumsal Hafızadan İslam Siliniyor mu?”, *Yeni Şafak*, (16. 06. 2016).

Eraslan, Cezmi, *Siyasi Alanda Yapılan İnkılaplar, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II*, (7. Baskı), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2010.

Erciyes, Cem, “Türkiye’de Alevilik 1930’ların İzini Taşıyor”, (Markus Dressler ile söyleşi), Radikal, (12.04.2014).

Erdem, Tarhan, “Demokrasi-Laiklik, Tavuk-Yumurta*”, Radikal*, (19 Haziran 2008).

Erdoğan, Mustafa, “Laiklik ve Türk Uygulaması Üstüne Notlar”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, Kış 1990, 53-60.

Erdoğan, Mustafa, *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, (2. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara 2000.

Eren, Selim, “Din, Devlet ve Siyaset*”*, Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ss.615-630), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Ergil, Doğu, “Laiklik Üzerine Düşünceler”, *Dünya’da ve Türkiye’de Laiklik Sempozyumu,* Kent-Koop yayınları, Ankara 1993, 69-77.

Ergun Özbudun, “İki Laiklik Anlayışı”, *Zaman*, (26 Mayıs 2008).

Ertit, Volkan, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*, (2. Baskı), Orient Yayınları, Ankara 2015.

Evin, Mehveş, “Laikliğe "El Fatiha*", Milliyet*, (29.09.2014).

Fairclough, Norman, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study Of Language*, Longman, London 1995.

Feyzioğlu, Turhan, “Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik”, *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2008, 137-199.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.

Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İslevi, Seçme Yazıları* 1, Çev.: Isık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2005.

Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Turgut Kalpsüz, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.

Gauthier, Nicol, “Laiklik ve İki Görüş”, Çev.: Eriman Topbaş, *Türkiye Günlüğü*, sayı 9, Aralık 1989, 67-69.

Genç, Ernur, “Tarihsel Sürekliliği İçerisinde Türk Aydınının Değişmez Kalan Kimlik ve Zihniyet Kodları”, *Folklor/edebiyat*, cilt:13, sayı: 49, Ankara 2007/1, 299-335.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (5. Baskı), Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012

Giddens, Anthony, *Sociology*, (8. Baskı), Polity Press, Cambridge 2009.

Gill, Anthony, “Lost in the Supermarket: Comments on Beaman, Religious Pluralism, and What it Means to be Free”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42:3, 2003, 327–332.

Gorski, Philip S., “Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research”, Michele Dillon (Ed.), *Handbook of The Socıology of Relıgıon*, (ss.110-122), Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Gorski, Philip S., “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700”, *American Sociological Review*, Vol. 65, No. 1, Feb. 2000, 138-167.

Gökkaya, Veda Bilican, *Türkiye’de Modernitenin Ötekisi: Kadın ve Kimliği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2009.

Göle, Nilüfer, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, Sibel Bozdoğan, Resat Kasaba (Ed.), *Türkiye’de Modernlesme ve Ulusal Kimlik*, (ss.70-81), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.

Göle, Nilüfer, *İç İçe Girişler: Avrupa ve İslam*, Metis yayınları, İstanbul 2009.

Göle, Nilüfer, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (3. Baskı), Metis yayınları, İstanbul 2009.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, (11. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2011.

Göle, Nilüfer, *Sekküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis yayınları, İstanbul 2012.

Gönenç, İsmail, *Dinlere Karşı Tarafsızlık Açısından İngiltere’de Dindevlet İlişkisi (Müslüman Azınlık Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2010.

Groc, Gerard, "AKP, Türkiye'deki Laikliğin Derdi mi Dostu mu?", Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, (ss.41-62), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Güler, İlhami, *Derin Ahlak – Teolojik-Siyasi Ahlak Analizleri* -, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Gülerce, Aydan, "Çağı Türbanla Yakalamak", *Radikal*, (18 Şubat 2008).

Gülerce, Hüseyin, "Bırakın, Çözmeyin Başörtüsü Sorununu", *Zaman*, (21 Ekim 2010).

Günay, Ünver –Güngör, Harun – Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara 1997, s.8. - Mümtaz'er Türkone, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark yayınları, Ankara 1994.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, (7. Baskı), İnsan yayınları, İstanbul 2006.

Gündem, Mehmet, "Cumhuriyeti Asker Kurmadı", *Milliyet*, (29 Ekim 2013), (Kemal Karpat İle Söyleşi).

Güneş, Cevriye Demir, "Michel Foucault'da Söylem ve İktidar", *Kaygı Dergisi*, Sayı 21, Güz 2013, 55-69.

Güneş, Hurşit, "84. Yılında Cumhuriyet Değerleri", *Milliyet*, (30 Ekim 2007).

Gürdoğan, Nazif, "Sekülerleşmeden Demokratikleşmek", *Yeni Şafak*, (02.09.2014).

Gürsel, Kadir, "'Müslüman Demokrasi' Palavrasının Sonu", *Milliyet*, (06 Haziran 2011).

Gürsel, Kadri, "Laikçi Erdoğan*", Milliyet*, (18 Eylül 2011).

Habermas, Jurgen, "Modernity: An Unfinished Project", Maurizio Passerin d'Entreves - Seyla Benhabib (Ed), *Habermas And The Unfinished Project Of Modernity: Critical Essays On The Philosophical Discourse Of Modernity*, (ss. 38-55), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1997.

Hadden, Jeffrey K., "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces*, Vol. 65, No. 3,1987, 587-611.

Hamilton, Malcolm, *The Sociology of Religion Theoretical and comparative perspectives*, (Second Edition), Routledge, New York 2001.

Hammond, Phillip E., *The Sacred in a Secular Age*, University of California press, 1985.

Hanefi, Hasan, “Türbana Takılıp Kalmak Zaman Kaybı”, *Radikal*, (17 Mart 2008).

Haynes, Jeff, *Religion in Global Politics*, Essex: Pearson Longman, 1998.

Hervieu-Leger, Daniele, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* (ss.109-124.), (2. Baskı), Çev.: Halil Aydınalp, Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Hocaoğlu, Durmuş, “Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik”, *Türkiye Günlüğü,* Sayı: 28, Mayıs-Haziran 1994, 93-112.

Hocaoğlu, Durmuş, “Sekülarizm, Laiklik ve Türk Laisizmi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Agustos 1994, Ankara, 35-76.

Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizm’den Milli Sekülerizm’e Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995.

Iannaccone, Laurence R., "Religious Practice: A Human Capital Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion,* VoL 29, No.3, 297-314.

Iannaccone, Laurence R., "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion,* Vol.34, No. I, 1995, 76-88.

Iannaccone, Laurence R., “Religious Markets and The Economics of Religion”, *Social Compass*, 39 (1), 1992, 123-131.

Iannaccone, Laurence R., “The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion”, *Rationality and Society,* Vol.3, No.2, April 1991, 156-177.

İdiz, Semih, “Erdoğan'ın 'Laiklik' Çıkışının Önemi”, *Milliyet*, (17 Eylül 2011).

İdiz, Semih, “Laiklik de Batı'dan Aldığımız Ahlaksız Değerlerden Mi?”, *Milliyet,* (28 Ocak 2008).

İhsan Çapcıoğlu, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, Otto Yayınları, Ankara 2011.

İmançer, Dilek, “Sosyal Psikolojik Açıdan Stereotip Kavramının Dil ve Metin Analizinde Kullanımı”, *Selçuk İletişim*, 3(3), 2004, 128-142.

İnce, Özdemir, "Laiklik İlkesi Anayasaya Kondu", *Hürriyet*, (06 Şubat 2007).

İşcan, Mehmet Zeki, "Batıcıların İslamcılığı "Hüseyin Cahit ve Celal Nuri'nin İslami Yenilik Düşüncesi", *Türkiz,* Yıl: 3, Sayı: 14, Mart-Nisan 2012, 9-24.

İşcan, Mehmet Zeki, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.

İşcan, Mehmet Zeki, *Siyasal İslam Dini ve Fikri Temelleri*, Ekev, Erzurum 2002.

Kalyvas, Stathis N., "Avrupalı Hıristiyan Demokrat Partiler Işığında "Türk Modeli", Ahmet T. Kuru – Alfred Stepan (Ed.), *Türkiye'de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, (ss. 199-207), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

Kaplan, Hilâl "Sekülerizme İkna Olmamak Kolay, Ya Sonra?", *Yeni Şafak*, (21 Eylül 2011).

Kaplan, Hilâl, "Başbakan Erdoğan'ın Laiklik Çağrısı", *Yeni Şafak*, (19 Eylül 2011).

Kaplan, Hilal, "Müslümanlar ve İnsan Hakları Söylemi", *Yeni Şafak*, (11 Nisan 2011).

Kaplan, Hilal, "Müslümanlar ve Sekülerizm", Yeni Şafak, (10 Nisan 2011).

Kaplan, Yusuf , "Post-Islâm Süreci", *Yeni Şafak*, (22 Mayıs 2007).

Kaplan, Yusuf "En Büyük Tehlike: Sekülerleşme", *Yeni Şafak*, (17 Temmuz 2007).

Kaplan, Yusuf, "Biz Konusmayız Dil Konusur (1)", *Yeni Şafak*, (13 Şubat 2007).

Kaplan, Yusuf, "Bizantinizm ve Seküler Teslisi: Kapitalizm, Tüketim ve Sekülerleşme", *Yeni Şafak*, (22 Haziran 2012).

Kaplan, Yusuf, "Laikçi "Şebeke" ve, Ulusalcılık, Türkiye'yi Bitiriyor", *Yeni Şafak*, (31 Mart 2008).

Kaplan, Yusuf, "Laikçi Körleşmesinin Şiddeti", *Yeni Şafak*, (13 Nisan 2007).

Kaplan, Yusuf, "Medya, Nasıl Seküler 'Kilise Lere Dönüştü?", *Yeni Şafak*, (14 Temmuz 2008).

Kaplan, Yusuf, "Politika Tanrısı ve "Sehadet" Sanrısı", *Yeni Şafak*, (17 Haziran 2011).

Kaplan, Yusuf, "Türkiye'nin "Din"i: Araçsallaştırma", *Yeni Şafak*, (10 Şubat 2012).

Karakaş, Eser, "Devlet, Hrant ve Kerkük Meselesi", *Zaman*, (01 Şubat 2007).

Karaman, Hayr,ettin, “Sekülerleşme Hakkında”, *Yeni Şafak*, (19.03.2015).

Karaman, Hayrettin “İslam’da Din Devlet İlişkisi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, Kış 1990, 13-23.

Karaman, Hayrettin, “Başkanlık sistemi”, *Yeni Şafak*, (Aralık 25, 2015).

Karaman, Hayrettin, “Devlet Eliyle Dindarlaşma”, *Yeni Şafak*, (26.09.2014).

Karaman, Hayrettin, “Farklılık Ötekileştirme ve Dışlama”, *Yeni Şafak*, (01.05.2014).

Karaman, Hayrettin, “İddianamedeki Laiklik”, *Yeni Şafak*, (30 Mart 2008).

Karaman, Hayrettin, “İnsan Hakkı Değilmiş”, *Yeni Şafak*, (19 Haziran 2008).

Karaman, Hayrettin, “İslam, Demokrasi ve Laiklik”, *Yeni Şafak*, (23 Eylül 2011).

Karaman, Hayrettin, “İslami Çözüm”, *Yeni Şafak*, (28 Nisan 2013).

Karaman, Hayrettin, “İslami Demokrasi”, *Yeni Şafak*, (24.11.2013).

Karaman, Hayrettin, “Müslüman Demokrat ve Laik Olur Mu?”, *Yeni Şafak*, (16 Haziran 2011).

Karaman, Hayrettin, “Saldırgan Bayan”, *Yeni Şafak*, (21 Ocak 2010).

Karaman, Hayrettin, “Sekülerleşme ve Yozlaşma”, *Yeni Şafak*, (09 Ocak 2011)

Karpat, Kemal H., *Türkiye’de Siyasal Sistemin Evrimi: 1876-1980*, Çev.: Esin Soğancılar, İmge yayınları, Ankara 2007.

Kavas, Dadaşhan Celaleddin, *Max Weber Sosyolojisi Işığında Modern Hukukun Rasyonel Temeli*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı, Konya 2007.

Kaya, Ayşe, “Medyanın AKP Kapatma Davasına Bakışı: Kapatmak veya Kapatmamak”, İsmet Parlak (Ed.), *Medya Gerçekliğinin İnşası Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış*, (ss. 335-366) , Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Kayaoğlu, Tuncay, “Türkiye'de Kökten Laikçilik Var”, *Zaman*, (18 Eylül 2008).

Kaymakcan, Recep, “Gençlik Dindarlığın Neresinde?”, *Zaman*, (06 Şubat 2012).

Kılıçbay, Mehmet Ali, “Demokrasiye Geçit Vermeyen Düşman Kardeşler: Dincilik ve Laikçilik”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Agustos 1994, Ankara, 117-120.

Kılıçbay, Mehmet Ali, "Laiklik Ya Da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *Laiklik*, Cogito, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:1, Yaz 1994, 15-21.

Kılıçbay, Mehmet Ali, "Laiklik, Siyaset ya da Uygarlık Değiştiren Toplumun Su Yüzündeki Kavgası", *Türkiye Günlüğü*, sayı 33, Kış 1990, 61-64.

Kili, Suna, *Atatürk Devrimi Bir Çağdaşlaşma Modeli*, (11. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008.

Kippenberg, Hans G., "Max Weber: Din ve Modernleşme", Peter B. Clarke (Ed.), *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, (ss.121-142), Çev.: Nilgün Sofuoğlu Kılıç, İmge, Ankara 2012.

Kirman, Mehmet Ali, "Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım", *OMÜİFD*, Samsun 2005, 147-161.

Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, (2. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Karahan Kitabevi, Adana 2005.

Koç, Nilgün Kaner, "Türkiye'deki Yazılı Basında Tekel İşçi Eyleminin Sunumu", *Çalışma ve Toplum*, 2012/4, 189-215.

Kosmin, Barry A., "Batı'da Politik Seklerizm: Avrupa Birliği ve Birleşik Devletler Kamuoyunda Fikir Birliği Eğilimi", Ali İsra Güngör (Ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma*, (ss. 212-223), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2008.

Köker, Levent, "Laiklik Böyle Yorumlandığı Sürece", *Zaman*, (18 Haziran 2009).

Köse, Ali, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu*, Erzurum, 7-9 Eylül 2001, 203-216.

Kuran, Timur, *Yalanla Yaşamak Tercih Çarpıtmasının Toplumsal Sonuçları*, (2. Baskı), Çev.: Alp Tümertekin, YKY, İstanbul 2013.

Kuru, Ahmet T. –Stepan, Alfred, "Bir İdeal Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması", Ahmet T. Kuru-Alfred Stepan (Der.), *Türkiye'de*

Demokrasi, İslam ve Laiklik, (ss. 91-114), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

Kuru, Ahmet T., *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, Çev.: Eylem Çağdaş Babaoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Küçükcan, Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din**,** Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, 2005, 109-128.

Lambert, Yves, “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”, *Sociology of Religion*, I999, 60: 3, 303-333.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev.: Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1970, s. 408.

Macionis, John J. & Plummer, Ken, *Sociology: A Global lntroduction*, (4. Baskı), Prentice Hall, 2008.

Macit, Mustafa, “Din Kavramlyla İlgili Anlaylş ve Tutumlar Üzerine Bir Çözümleme (www. antoloji.com "Nedir?" Yazıları Örneklemi)”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13 Sayı: 41 Güz 2009), 347-360.

Macit, Mustafa, “Dünden Bugüne Akp-Gülen Cemaati İlişkisinin Sosyo-Politik Bir Analizi”, *Toplum Bilimleri*, Ocak 2014, 8 (15), 39-56.

Macit, Mustafa, “Laiklikle İlgili Sosyal Temsillerin Yeniden Üretimi ve Medya”, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 14 Sayı: 44 (Yaz 2010), 19-36.

Macit, Mustafa, “Sosyal Medyada “İmam Hatipli” Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Sosyal-Bilişsel İzdüşümler”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED],* 51, Erzurum 2014, 379-394.

Macit, Mustafa, “Türkiye'de Sosyal Değişme, Din ve Siyaset (Çok Partili Demokratik Hayata Geçişten Günümüze Din-Siyaset İlişkisinde Etkin Sosyal Dinamikler Çerçevesinde Bir İnceleme)”, *Dini Araştırmalar,* Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, 91-120.

Macit, Mustafa, *Elin Korelisine El Salladım Küresel Popüler Kültür Fenomeni; Hallyu/Kore Dalgası Türkiye’de,* Kitap &Cafe Serüven Yayınları, 2015.

Macit, Mustafa, *Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Siyaset Siyasal Reklam ve İlanların Dilinden / 1950-2000*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2010.

Mahçupyan, Etyen, "Dindarın Siyaset Yolu", *Zaman*, (09 Ağustos 2012).

Mahçupyan, Etyen, "Kamusal Alanda Başörtüsü", *Zaman,* (21 Kasım 2010).

Mahçupyan, Etyen, "Kürtajı Yasaklamak Niçin Zor?", *Zaman,* (01 Temmuz 2012).

Mahçupyan, Etyen, "Laik Bir Akp 'Masalı' ve Yeni Dindarlık", *Al Jazeera Türk*, (17 Mar 2014).

Mahçupyan, Etyen, "Seküler Dindarlık, Yeni Merkez ve Sağcılaşma", *Zaman,* (26 Temmuz 2012).

Mahçupyan, Etyen, "Sekülerleşemeyen Laiklik ve Hurafenin Dönüşü*", Zaman*, (27 Ağustos 2008).

Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev.: Mehmet Okyayuz, De Ki, Ankara 2008.

Mardin, Şerif, "2000'e Doğru Kültür ve Din", Çev.: Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, Kış 1990, 4-12.

Mardin, Şerif, "Türkiye Cumhuriyetinde Laik Modelin Oluşumu", http://www.konrad.org.tr/index.php?id=560 (Erişim Tarihi: 09.10.2013).

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay – Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara 2005.

Martin, David, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 3, 1991, 465-474.

Marty, Martin E., "Dinî-Seküler Dünyamız", Çev.: M. Ali Kirman, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 5, Sayı 10, Şırnak 2014, 131- 138.

Mensching, Gustav, *Din Sosyolojisi Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, Çev.: Mehmet Aydın, Literatürk Yayınları., Konya 2012.

Meriç*, Nevin, Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları,* Alfa Yayınları, İstanbul 2005.

Mert, Nuray, "Arpa Boyu Yol Gitmişiz", *Radikal*, (10 Mayıs 2007).

Mert, Nuray, "Laiklik Tartışması ve İslam", *Doğu Batı*, Sayı 1, Ankara 1997, 109-114.

Mert, Nuray, “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, *Laiklik,* Cogito, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:1, Yaz 1994, 89-101.

Mert, Nuray, “Mısır'da 'Post- Devrim', Tost- Demokrasi'”, *Milliyet*, (15 Şubat 2011).

Mert, Nuray, “'Ne Laiklik, Ne Demokrasi'”, *Radikal*, (27 Mart 2008).

Mert, Nuray, “Yeni Laiklik Tartışmaları”, *Milliyet*, (22 Eylül 2011).

Mert, Nuray*, Laiklik Tartışmasın Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.

Michel, Thomas, J., S., “Laisizme Katolik Bir Bakış”, Çev.: Deniz Şengeç, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:1, Yaz 1994.

Mohanty, Manoranjan, “Secularism: Hegemonic and Democratik*”, Economic and Political Weekly,* Vol. 24, Issue No. 22, 03 Jun, 1989, 1219-1220.

Monsma, Stephen V., - Soper, J. Christopher, *The Challenge of Pluralism Church and State in Five Democracies,* Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

Nahya, Zeliha Nilüfer, *Avrupa Birliği Bağlamında İmge ve Ötekileştirme Bir Grup Ankara Üniversitesi ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi Öğrencisi Örneği,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2010.

Nalbant, Atilla, “Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi”, Samim Akgönül (Der.), *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar,* (ss. 65-73), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Nasr, Vali, *İslam, Kapitalizm ve Türk Modeli: İslami Sermayenin Yükselişi*, Çev.: İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, 2012.

Neuman, W. Lawrance, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I,* (7. Baskı), Çev.: Sedef Özge, Yayınodası Yayınları, Ankara 2014.

Norris, Pippa - Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide,* Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Okumuş, Ejder, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din”, *AKADER,* Mart 2007, 1-22.

Okumuş, Ejder, “Toplumsal Değişim ve Din”, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ss. 271-296), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, 1999 İstanbul.

Okumuş, Meryem, "Muhafazakar Moda Dergileri ve Din", Mete Çamdereli – Betül Onay Doğan – Nihal Kocabay Şener (Ed.), *Medya ve Din, (*ss. 93- 126), Köprü Kitap Yayınları, İstanbul 2014.

Olgun, Hakan, "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", *İnsan ve Toplum,* Cilt 2, Sayı 4, 2012, 135-156.

Ostwalt, Conrad, "Seküler Çan Kuleleri", Ali Köse (Haz.), *Laik Ama Kutsal,* (ss. 35-55.), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

Ostwalt, Conrad, *Secular Steeples: Popular Culture and the Religious Imagination*, Trinity Press, Harrisburg – London - New York 2003.

Öktem, Niyazi, *Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları*, (2. Baskı), Der Yayınları, İstanbul 1995.

Özay, Mehmet, *Günümüz Sosyolojisinde Modernlesme-Sekülerlesme-Din İliskileri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2006.

Özay, Mehmet, *Sekülerleşme ve Din*, İz yayıncılık, İstanbul 2007.

Özbolat, Abdullah, "Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü", *Birikim Dergisi*, 12 Kasım 2014.

Özbolat, Abdullah, *Kapitalizme Eklemlenme Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, Karahan kitapevi, Adana 2015.

Özcan, İsmail, "Laikliğin Sınırları Konuşulabilmeli", *Radikal*, (16 Mayıs 2007).

Özdalga, Haluk, "Artık Yeter", *Zaman*, (01 Mayıs 2007).

Özdenören, Rasim "Türkiye'nin Laikliği ve Demokrasisi Örnek Olabilir mi? (2)", *Yeni Şafak*, (29 Eylül 2011).

Özdenören, Rasim, "Ah, Laikliği Bir de Profesörlerimiz Anlasa...", *Yeni Şafak,* (22. 01. 2015).

Özdenören, Rasim, "Arap Ülkeleri Laik Olur mu?", *Yeni Şafak,* (18 Eylül 2011).

Özdenören, Rasim, "Başörtüsü ve Laiklik", *Yeni Şafak,* (31 Ocak 2008).

Özdenören, Rasim, "Laiklik Bir Hayat Tarzı Olur mu?", *Yeni Şafak*, (20 Mayıs 2007).

Özdenören, Rasim, "Laiklik Demokrasinin Önkoşulu mu?", *Yeni Şafak*, (26 Haziran 2008).

Özek, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul (ty.).

Özer, Ömer, *Haber Söylem İdeoloji*, Literatürk Yayınları, Konya 2011.

Özlem, Doğan, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, (3. Basım), İnkılap Yayınları, İstanbul 2001.

Parlak, İsmet, "Türk Yazılı Basınında Batı Kimliğinin İnşası: Karikatür Krizi Örneği", (İsmet Parlak), *Medya Gerçekliğinin İnşası Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış*, (ss. 179-226), Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Parsons, Talcott, "Evolutionary Universals In Society", *American Sociological Review*, Volume 29, Issue 3, 1964, 339- 357.

Phillips, Rick, "Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?", *Sociology of Religion*, 2004, 65:2, 139-153.

Polat, Fazlı, "Bir Dönem Türk Toplum Düşüncesinde Oluşturulmaya Çalışılan Doğu-Batı Algısı", *Türkiz*, Yıl:3, Ayı:14, Mart-Nisan 2012, 77-87.

Polat, Fazlı, "Toplumsal Farklılaşma ve Din", Niyazi Akyüz lhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (ss. 477-489), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Polat, Fazlı, Din - Devlet İlişkisi ve Diyanet, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 6 Sayı: 10 (Kış 2002), 119-128.

Polat, Fazlı, Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din Toplum İlişkisine Bir Bakış (1980 – 1990), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum 1996.

Polat, Fazlı, *Gündelik Yaşam Tercihler ve Din*, Sage Yayınları, Ankara 2013.

Poloma, Margaret, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev.: Hayriye Erbaş, Palme Yayınları, Ankara 2012.

Rahman, Fazlur, *İslami Yenilenme Makaleler I*, Çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Richardson, James T., “Studies of Conversion: Secularization or Re-enchantment”, Phillip E. Hammond (Ed), *The Sacred in a Secular Age,* (ss. 104-123), University of California Press, Berkeley 1985.

Riis, Ole, “Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler”, Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (2. Baskı), ss.157-178, Çev.: İhsan Çapcıoğlu, Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Ritzer, George –Stepnisky, Jeffrey, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, Çev.: Irmak Ertuna Howison, De Ki Yayınları, Ankara 2012.

Roberts, Keith A., *Religion in Sociological Perspective,* Wadsworth Publishing Company, 1990.

Robinson, Francis, “İslam’da Sekülerleşme”, Çev.: Celaleddin Çelik, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı : 13 Yıl : 2002, 343-355.

Roy, Oliver, “Bu Bir İslami Devrim Değildir!”, Çev.: Oguz Eser, *Timeturk*, (17th February 2011).

Roy, Olivier, “İslamcı Hareketlerin Sıradanlaşması”, Tanıl Bora – Murat Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık,* (ss. 927-934) , (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Roy, Olivier, *İslam’a Karşı Laiklik*, Çev.: Ender Bedisel, Agora Yayınları, İstanbul 2010.

Sarıbay, Ali Yaşar, “Modernleşme ve Laiklik”, *Dünya’da ve Türkiye’de Laiklik Sempozyumu*, Kent-Koop yayınları, Ankara 1993, 35-44.

Sarıbay, Ali Yaşar, “Türkiye’de Siyasal Modernleşme ve İslam”, *Toplum ve Bilim*, 29/30 Bahar – Yaz, 1985, 45-64.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, Everest yayınları, İstanbul 2004.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, (3. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul 2001.

Saruhan, Emeti, “Kamusal Alan Dindarları Aşındırdı”, *Yeni Şafak*, (19 Haziran 2011).

Scharf, Betty R., “Dine Sosyolojik Yaklaşım: Öncüler”, Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ss.23-49), (2. Baskı), Çev. Bünyamin Solmaz, Çizgi Yayınları, Konya 2009.

Selçuk, Sami, “Laiklik ve Demokrasi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 56, Yaz 1999, 45-49.

Selçuk, Sami, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, (6. Baskı), Yeni Türkiye Yayınları, 2000.

Sezer, Tayfun, *Söylem Analizi: PKK Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Polis Akademisi Guvenlik Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

Shiner, Larry, “The Concept Of Secularızatıon In Empırıcal Research”, *Journal for the Scientific Study of Religio*n, Vol. 6, No. 2 (Autumn, 1967), 207-220.

Sommerville, C. John, “Stark's Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary”, *Sociology of Religion*, Vol. 63, No. 3, 2002, 361-372.

Sosyolojik Düşünce Sözlüğü, Çev.: Bülent Arıbaş, Massimo Borlandi – Raymond Boudon vd. (Ed.), İletişim yayınları, İstanbul 2011.

Sözen, Edibe, *Söylem ‘Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite’*, Paradigma, İstanbul 1999.

Spickard, James V., “Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" About RationaI-Choice Theory?”, *Sociology of Religion*, 1998, 59(2), 99-115.

Stark, Rodney, “Secularization R.I.P.” *Sociology of Religion*, Fall 1999; 60, 3; 249-273.

Stark, Rodney, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ss. 33-74), Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

Swatos William H. Chiristiano, Kevin J., “Secularization Theory: The Course of a Concept*”, Sosyology of Religion*, 60:3, Fall, 1999, 209-228.

Swatos, William H. - Kivisto, Peter, *Encyclopedia of Religion and Society*, AltaMira Press, London 1998.

Swatos, William H. - Chiristiano, Kevin J., “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, Ali Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor,* (ss. 95-121), Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

Şah, Umut, “Eşcinsellik Hastalıktır [Ve Dahası] Sapkınlıktır” Bir Eleştirel Söylem Analizi Denemesi”, Sibel Arkonaç (Ed.), *Söylem Çalışmaları*, (ss. 209-222), Nobel Yayıncılık, 2012.

Şeker Mustafa - Şimşek, Fadime, “Ötekilik Bağlamında ‘Muhteşem Yüzyıl’ Dizisinin Farklı İdeolojideki Gazetelerin Köşe Yazılarına Yansımaları”, *Selçuklu Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 29, Konya 2011, 483-501.

Şen, Hasan, *Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmi Gelenek: 1923-1960 Dönemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008.

Şevkli, Selma, *Bir Ulusalcı Nasıl Düşünür ‘Seküler Milliyetçiliğin Zihin Haritası’*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2011.

Şişman, Nazife “Tüketim Kültürü Herkesi Kardeş Kılar Mı?”, *Zaman*, (27 Haziran 2010).

Şişman, Nazife, “Laiklik Evrensel Mi?”, *Zaman*, (13 Kasım 2010).

Tanör, Bülent, “Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi”, İbrahim Ö. Kabaoğlu (Der.), *Laiklik ve Demokrasi*, (ss.23-34), İmge Yayınları, Ankara 2001.

Tarhanlı, İştar B., *Müslüman Toplum Laik Devlet ‘Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı’*, Alfa Yayınları, İstanbul 1993.

Taşgetiren, Ömer, “Sekuler Sivil Din'le Nereye Kadar?”, *Zaman*, (22 Ağustos 2012).

Taylor, Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007.

Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, Çev.: Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009.

TBMM, CHP Büyük Kurultayı, Dokuzuncu Birleşim, (2/12/1947), https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/197603391%20CHP%207%20NCI%20BUYUK%20KURULTAYI/197603391%20CHP%207%20NCI%20BUYUK%20KURULTAYI%200435_0514%20DOKUZUNCU%20BIRLESIM.pdf (Erişim Tarihi: 24.05.2016).

Tekeli, İlhan, “Bir Modernleşme Teorisi Olarak Türkiye’de Kent Planlaması”, Sibel Bozdoğan - Resat Kasaba (Ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (ss.136-152), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.

Tekin, Mustafa, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", *İnsan & Toplum*, 2 (4), 2012, 181-204.

Tekin, Mustafa, *Kutsal Sekülarizm*, Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2011.

Tezkan, Mehmet, "Gayrimeşru Hayatlar..", *Milliyet*, (08.11.2013).

Toprak, Binnaz vd, *Türkiye'de Farklı Olmak Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2008.

Toprak, Binnaz, "Tekrar Şehirli Müslümanlık Üzerine", *Radikal*, (09 Aralık 2010).

Toprak, Binnaz, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi" Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (ss. 377-388), (3. Baskı), Alfa Aktüel, Bursa 2007.

Torun, İshak, *Max Weber'de İktisadi Gelişme Düşüncesi*, Okumuş Adam Yayıncılık, İstanbul 2003.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (9. Baskı), Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Yky, İstanbul 2014.

Tschannen, Olivier, "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 4, 1991, 395-415.

Turgut, Mehmet, "Laiklik ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Agustos 1994, Ankara, 99-112.

Turgut, Mirza, "Anadolu Müslümanlığı ve Türban", *Yeni Şafak*, (16 Şubat 2008)

Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev.: Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1991.

Türkdoğan, Orhan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, (4. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2003.

Türkone, Mümtaz'er, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınları, Ankara 1994.

Türköne, Mumtaz'er, "Cumhuriyet Mitingleri", *Zaman*, (15 Mayıs 2007).

Türköne, Mumtaz'er, "'Ilımlı Laiklik'", *Zaman,* (16 Aralık 2008).

Usta, Niyazi, *Din ve Toplum Yazıları,* Platin Yayınları, Ankara 2008.

Uyanık, Zeki, *The Alevıs In Post-1980 Turkey: A Crıtıcal Dıscourse Analysıs Of Offıcıal Texts*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), ODTÜSBE, Ankara 2009.

Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, sayı 29, Temmuz – Ağustos 1994, 5-23.

Volkan Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, Liberte yayınları, Ankara 2014.

Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi Özgürlük ve Cezalandırma*, Çev.: Mehmet Küçük, Sarmal Yayınları, İstanbul 1996.

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev.: Zeynep Gürata, Ayraç Yayınları, Ankara 1999.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (13. Baskı), Çev.: Taha Parla, Deniz Yayınları, İstanbul 2011.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated by Talcott Parsons, Routledge 1992.

Wodak, Ruth, "Aspects of Critical Discourse Analysis", *ZfAL* 36, 2002, 5-31.

Wodak, Ruth, "Critical Discourse Analysis at the End of the 20th Century", *Research on Language and Social Interaction,* 32: 1-2, 185-193.

Wodak, Ruth, "What CDA İs About - A Summary Of İts History, İmportant Concepts And İts Developments", Ruth Wodak - Michael Meyer (Ed.), *Methods Of Crıtıcal Dıscourse Analysıs*, (ss.1-13), SAGE, London 2001.

Yalçıner, Gözde Doğan, *Eleştirel Söylem Analizi Çerçevesinde Avrupa Birliği'nde Kültürlerarası Diyalog,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), HÜSBE, Ankara 2011.

Yapıcı, Asım, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2009, 1-37.

Yavuz, M. Hakan, "İslam ve Türkiye", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Agustos 1994, Ankara, 236-240.

Yavuz, M. Hakan, *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, Çev.: Leman Adalı, Kitap Yayınları, İstanbul 2011.

Yayla, Atilla, “Din Özgürlüğü ve Dinden Özgürlük”, *Zaman*, (02 Aralık 2008).

Yayla, Atilla, “Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi”, *Yeni Şafak*, (17.03.2015).

Yaylagül, Levent, *Kitle İletişim Kuramları Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar*, (6. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara 2014.

Yetkin, Barış, “Haber Söyleminde Egemen İdeolojinin Yeniden Üretimi: Magazinleşme Bağlamında Bir Analiz”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Güz 2011, Sayı:33, 27-60.

Yıldırım, Ergün, “Erdoğan ve Durkheim”, *Yeni Şafak*, (28 Ekim 2012).

Yılmaz, Hakan, *Türkiye’de Muhafazakarlık: Aile, Cinsellik, Din*, Açık Toplum Vakfı ve Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2012.

Yinger, J. Milton, “Pluralısm, Relıgıon, And Secularısm”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 1 1967, 17-28.

Yusuf Kaplan, “Gelecek, “başkası, cennettir” diyebilenlerindir”, *Yeni Şafak*, (20 Şubat 2007).

Zeybek, Namık Kemal, “Türban, Başörtüsü, Laiklik, Laikçilik”, *Radikal*, (01 Şubat 2008).

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Fatih ÖZTAŞ
Doğum Yeri ve Tarihi	Karaisalı – 1982
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İ.D.Ö.B.
Yüksek Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri A.D. Din Sosyolojisi B.D.
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim
İletişim	
E-posta Adresi	fatihoztas1695@gmail.com
Tarih	